DIE PROFETEN

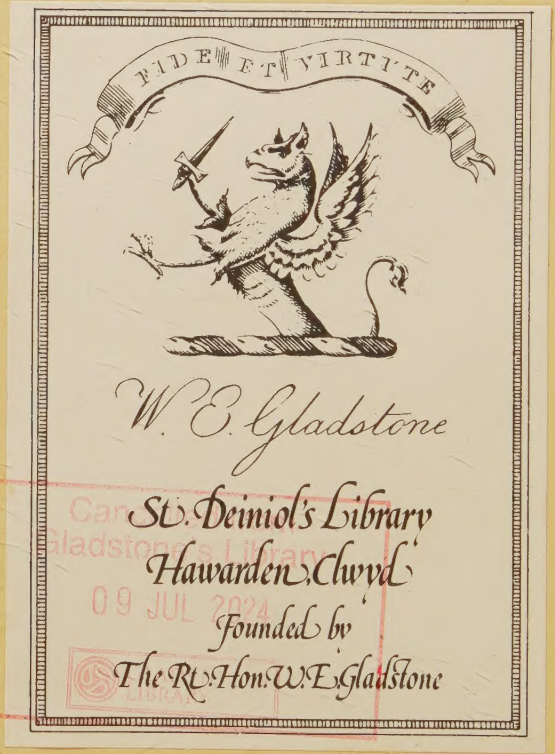
UNTERSUCHUNGEN ZUR

RELIGIONSGESCHICHTE ISRAELS

VON

GUSTAV HÖLSCHER

o.p.
10/6



Cambridge
Gladstone's Library
09 JUL 2024

DIE PROFETEN

UNTERSUCHUNGEN ZUR RELIGIONSGESCHICHTE ISRAELS

VON

GUSTAV HÖLSCHER

Cancelled from
Gladstone's Library
09 JUL 2024
ST. DEINIOL'S LIBRARY
HAWARDEN.
GLADSTONE'S
LIBRARY

LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1914

954

R7214.

Vorwort.

Die hier veröffentlichten Studien hängen durch den gemeinsamen Gegenstand, den sie behandeln, eng zusammen, versuchen ihn aber von verschiedenen Seiten zu erfassen. Im ersten Kapitel ist der Versuch gemacht worden, die allgemeinen psychologischen Erscheinungen, die das Profetentum und ihm verwandte Größen aufweisen, in geordneter Weise darzustellen. Eine solche Darstellung wäre ohne eine gewisse Kenntnis psychologischer Fachliteratur nicht möglich gewesen; dennoch ist das Zitieren solcher Literatur absichtlich vermieden worden, weil eine Erörterung der psychologischen Probleme selbst nicht Sache des Historikers ist. Um so dankbarer nenne ich an dieser Stelle vor allem den Namen Wilhelm Wundts, ohne dessen Physiologische Psychologie und Völkerpsychologie besonders das erste Kapitel nicht in der gegebenen Fassung entstanden sein würde. Psychologische Erscheinungen können selbstverständlich, weil sie allgemein menschlicher Natur sind, an jedem beliebigen Beispiel der Völkergeschichte studiert werden; aus dem gemeinsamen Zweck der vorliegenden Studien ergab sich, daß der Stoff der Untersuchung vorwiegend dem israelitisch-jüdischen Religionsgebiete entnommen und zur Vergleichung mit diesem vor allem Erscheinungen aus dem Gebiete der Nachbarn Israels herangezogen wurden, besonders aus dem Bereiche Arabiens und Syriens, zwischen denen Israel nicht nur geographisch, sondern auch religionsgeschichtlich in der Mitte steht.

Einer religionsgeschichtlichen Vergleichung der einschlägigen israelitischen Erscheinungen mit denen in Arabien und Syrien sind vor allem das zweite und dritte Kapitel gewidmet, die als sich gegenseitig ergänzend zusammengehören. Im Mittelpunkte steht hier der Nachweis, daß das ekstatische Profetentum der altisraelitischen Zeit aus den kanaanäischen Kulten stammt und von den Hebräern erst nach ihrer Ansiedlung in Kanaan zugleich mit den einheimischen Vegetationskulten übernommen worden ist. Vgl. dazu meinen Aufsatz: „Zum Ursprung des israelitischen Profetentums“, in den Beiträgen zur Wissenschaft

vom Alten Testament, herausgegeben von Rudolf Kittel, Heft 13, S. 88—100, 1913.

Auch das vierte und fünfte Kapitel stehen in innerem Zusammenhang; das erstere beschreibt die geistigen Bewegungen in Juda und Israel, durch die das Auftreten der großen Propheten von Amos bis zum Exil vorbereitet war, das letztere stellt Leben und Anschauung dieser Männer selber dar. An ihnen als den ersten Begründern einer einheitlichen monotheistischen Anschauung hängt das wesentliche Interesse, welches die Religion Israels für eine rückschauende Betrachtung dauernd behalten wird. Unsere Quellen, die zum Teil auf eigenen Aufzeichnungen der alten Propheten fußen, erlauben uns, die Gestalten dieser bedeutenden Persönlichkeiten des Altertums in gewissen Umrissen zu zeichnen. Von ihren Sprüchen und Dichtungen ist reichlich zitiert worden; denn sie waren Männer des Wortes, die durch ihr Wort auf Mitwelt und Nachwelt gewirkt haben.

Die biographischen Ausführungen des fünften Kapitels habe ich von schwerem Ballast befreit, indem ich die zugehörigen kritischen Untersuchungen in das letzte Kapitel verwiesen habe. Dieses will keine eigentliche „Einleitung“ in die Schriften der Propheten sein; es setzt die einschlägige Einleitungsliteratur voraus und will nur die für das fünfte Kapitel erforderlichen literarischen Begründungen geben. Sachlich rechtfertigt sich die Abtrennung der literarischen Untersuchungen dadurch, daß die Entstehung der Prophetenliteratur in ihrer vorliegenden Gestalt nicht der Zeit der alten Propheten, sondern erst der späteren, nachexilischen Zeit angehört; sie bildet das letzte Stadium in der Entwicklung des Prophetismus und kennzeichnet das Erlöschen der lebendigen Prophetie im Judentum.

Verschiedene Fachgenossen in Halle haben mir mit mancherlei Rat und wertvoller Belehrung teils auf philosophischem, teils auf philologischem Gebiete zur Seite gestanden. Wie ich mich ihnen zu herzlichem Danke verpflichtet fühle, so spreche ich auch Herrn Privatdozent lic. Gerhard Kittel in Kiel für seine ausdauernde Unterstützung bei der Korrektur des Werkes meinen ganz besondern Dank aus. Die Anfertigung der ausführlichen Register verdankt der Leser zu einem Teil der gefälligen Hilfe meiner Schwester Margarete Hölscher.

Göttingen, Dezember 1913.

Gustav Hölscher

Inhaltsverzeichnis.

Erstes Kapitel.

Seite

Ekstase und Vision. 1

I. Über Gemütsbewegungen.

1. Allgemeine Eigenschaften der Gemütsbewegungen 4
2. Exaltierte Ekstase 6
3. Der ekstatische Kulttanz 9
4. Apathische Ekstase 13

II. Der Bewußtseinszustand im Affekt.

1. Konzentration der Gedanken 16
2. Abblendung anderer Bewußtseinsinhalte 18
3. Individuelle Auflösung 20
4. Die Vereinigung mit der Gottheit 22
5. Der Bewußtseinszustand in der Schreckvision 26

III. Das Verhalten des Willens im Affekt.

1. Triebhafte Bewegungen und Handlungen 29
2. Triebhaftes Reden 31
3. Zungenreden 33

IV. Über Sinnestäuschungen.

1. Die eigentliche Halluzination 35
2. Normale Sinneseindrücke als Elemente der Visionen 45

V. Über Schlaf und Traum 50

VI. Über Suggestion und Hypnose.

1. Allgemeines über Suggestion und Hypnose 58
2. Hypnotische Visionen 61
3. Amnesie und Erinnerung 65
4. Suggestives Reden und Handeln 66
5. Suggerierte organische Veränderungen 68
6. Lähmung und Anästhesie 69
7. Entrückung und Hellsehen 70

Schluß 77

Zweites Kapitel.

Die ältere Mantik.

I. Die Hauptformen der Mantik.

1. Zauber und Mantik 79
2. Das Nachtgesicht 82
3. Der Zauber- und Wahrsagespruch 89

II. Priesterliche Mantik. Seite
1. Priestertum im alten Arabien 100
2. Mose. 107
3. Das Priestertum von Kadesch 115
III. Freies Wahrsagertum.
1. Einzelne Sehergestalten 118
2. Seher und Profet. 125

Drittes Kapitel.

Das ekstatische Profetentum.

I. Die Verbreitung der ekstatischen Erscheinungen in Vorderasien.
1. Arabien und Ägypten. 129
2. Syrien 132
3. Assyrien und Babylonien 139
4. Die kanaanäische Herkunft des israelitischen Ekstatikertums 140
II. Altisraelitisches Profetentum.
1. Die Ekstase im Kultus 143
2. Begeisterungsmantik 147
3. Die Profetengenossenschaften 152

Viertes Kapitel.

Jahwismus und Profetentum.

I. Anfänge jahwistischer Reformbestrebungen.
1. Die Jahwereligion auf dem Boden Kanaans 159
2. Priesterliche Kultreformen in Juda. 162
3. Allgemeine Ursachen der Reformwünsche 169
4. Das Ideal der Rekabiter 171
II. Das Profetentum und die Reform 173
1. Der Sturz des tyrischen Ba'als. 174
2. Die Profetenkreise unter dem Einfluß der Reform 181
3. Ausblicke. 185

Fünftes Kapitel.

Die großen Profeten.

I. Amos.
1. Berufung und Wirksamkeit des Amos 189
2. Die Bedeutung seiner Profetie. 199
II. Hosea.
1. Die Voraussetzungen der Profetie Hoseas 205
2. Die Wirksamkeit Hoseas 210
3. Die religiösen Gedanken Hoseas. 215
III. Jesaja.
1. Jugendjahre 223
2. Die Jahre der Reife 232
3. Die Bedeutung Jesajas 243
IV. Micha. 253

V. Die Zeit der assyrischen Herrschaft. Seite
1. Das assyrische Joch 258
2. Der assyrische Einfluß in Juda 261
3. Nahum 264
4. Sefanja 266

VI. Jeremia.
1. Die Jahre Josias 268
2. Die Jahre Jojakims 279
3. Die Jahre Zedekias 286
4. Formen und Inhalt der jeremianischen Profetie 294

VII. Hesekiel.
1. Die Berufung Hesekiels und die Formen seiner Profetie . . 298
2. Der Unheilsprofet 306
3. Nationale Zukunftshoffnungen 310
4. Beurteilung Hesekiels 312

VIII. Deuterojesaja.
1. Schriftstellernde Profetie 315
2. Die Gedankenwelt Deuterojesajas 321

IX. Haggai und Sacharja.
1. Juda während des Exils 332
2. Die Schwarmgeister und der Tempelbau 337
3. Die Vulgarisierung des Profetentums 344

X. Das Ende der alten Profetie.
1. Lage und Stimmung der Judenschaft im 5. Jahrhundert . . 347
2. Letzte Vertreter des Profetentums 349
3. Das Erlöschen des profetischen Geistes 355

Sechstes Kapitel.

Die Entstehung der Profetenbücher.

I. Das Buch Jesaja.
1. Jes. 1—12 359
2. Jes. 13—23 (und 24—27) 365
3. Jes. 28—35 368
4. Jes. 36—39 371
5. Zur Datierung der Jesajaworte 372
6. Jes. 40—55 373
7. Jes. 56—66 373

II. Das Buch Jeremia.
1. Die Redaktion des Buches 379
2. Die biografischen Aufzeichnungen Baruchs 386
3. Kritik der „Ichberichte“ 390
4. Die Worte Jeremias 399

III. Das Buch Hesekiel.
1. Analyse des Buches 405
2. Ergebnisse 422

IV. Das Buch der zwölf Profeten.
1. Hosea 423
2. Joel 430
3. Amos 434
4. Obadja 437

Seite

5. Jona 437
6. Micha
   α) Mi. 1—5 438
   β) Mi. 6—7 440
7. Nahum 441
8. Habbakuk 442
9. Sefanja 444
10. Haggai und Sacharja 1—8 447
11. Sacharja 9—14 450
12. „Maleachi" 452

V. Die Redaktion der Profetenbücher.
1. Der Abschluß der Redaktion 453
2. Art und Wesen der Redaktion 455
3. Einfluß fremder Literaturform 458

Register.

I. Stellenregister:
A. Altes Testament 461
B. Apokryphen und Pseudepigraphen 466
C. Neues Testament 466
D. Griechische und lateinische Autoren 467
E. Arabische Autoren 468
F. Sonstiges 468

II. Sachregister:
A. Allgemeines Sachregister 469
B. Personenregister 477
C. Geografisches Register (Ortschaften, Länder, Völker u. dgl.) 480
D. Register der besprochenen fremdsprachigen Wörter 483

III. Autorenregister 484

Druckfehlerverzeichnis 486

Erstes Kapitel.

Ekstase und Vision.

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως
πάλαι ὁ θεὸς λαλήσας
τοῖς πατράσιν . . . (Hebr. 1, 1).

Die Seher und Profeten aller Zeiten und Völker, auch die der Hebräer, haben sich stets eigentümlicher seelischer Erfahrungen gerühmt, durch die sie vor anderen Sterblichen im Besitze übernatürlichen Wissens, göttlicher Offenbarungen waren, und eben dies hat von jeher als das eigentliche Wesen des Seher- und Profetentums gegolten. Es ist herkömmlich, diese seelischen Erlebnisse unter den Begriffen der Ekstase und Vision zusammenzufassen.

Die Schwierigkeit, die mit diesen Namen bezeichneten seelischen Zustände psychologisch zu erfassen, hat ihren Grund einerseits in der Verschiedenheit alter und heutiger Vorstellungsweise. Die Griechen, die den Ausdruck der Ekstase geprägt haben, verbinden mit diesem Worte den schon den primitiven Völkern geläufigen Gedanken, daß die Seele in gewissen Zuständen zeitweilig den Leib verlasse und eigene Wege wandle, ein Gedanke, der seine Wurzeln im Seelen- und Dämonenglauben hat und der dem heutigen Denken fremd geworden ist. Ein solches Hinaustreten der Seele aus den Schranken der Leiblichkeit wurde nicht nur beim Schlaf oder beim Wahnsinn vorausgesetzt, sondern auch bei jeder höchsten Steigerung der Gefühle und Affekte, durch die der Mensch „außer sich“ gerät; höchstes Entzücken, Staunen und Schreck, Angst oder Zorn konnten zur „Ekstase“ führen. Der Begriff der „Ekstase“ umspannt demnach sehr mannigfache seelische Vorgänge, die psychologisch scharf zu umgrenzen nicht ganz leicht ist. Das gilt in noch höherem Maße von dem Begriffe der Vision, mit dem die Alten jedes sinnlich lebhafte Wahrnehmen übernatürlicher Dinge bezeichnen. Für den Hebräer z. B. umfaßt der Begriff Vision alle möglichen Wahrnehmungen im wachen Zustande wie im Schlafe, im Halbschlafe oder in der Hypnose, wobei auch die Unterscheidung zwischen normalen Sinneswahrnehmungen und hallu-

zinatorischen Zuständen meist unbeachtet bleibt. Was all diesen Erlebnissen der Ekstase und Vision gemeinsam ist, sind am Ende nicht eigentlich psychologische Faktoren, sondern bestimmte religiöse Vorstellungen und Wertungen, so daß die Begriffe der Ekstase und Vision genau genommen nicht der Psychologie, sondern der Religionsgeschichte angehören.

Wer deshalb heute den seelischen Erlebnissen der Seher und Profeten psychologisch auf den Grund gehen will, wird sich von diesen religionsgeschichtlichen Begriffen möglichst unabhängig machen und versuchen, sie in Begriffen der heutigen Psychologie und Physiologie zu erfassen. Voraussetzung dabei ist, daß ähnliche Erlebnisse, wie sie in den alten Berichten als Ekstasen und Visionen beschrieben werden, auch gegenwärtig erlebt und beobachtet werden können; und dies darf angenommen werden, weil die seelische Entwicklung des menschlichen Bewußtseins eine so langsame ist, daß die Wandlungen der wenigen Jahrtausende, die wir Geschichte nennen, für die Vergleichung kaum von Bedeutung sein können.

Hier stellt sich jedoch der psychologischen Untersuchung eine andere Schwierigkeit in den Weg, die ihren Grund in der Mangelhaftigkeit der historischen Berichte hat. Gerade an der psychologischen Seite der Erscheinungen haben die alten Erzähler im allgemeinen gar kein Interesse gehabt. Für sie steht der gedankliche Inhalt der Ekstasen und Visionen ganz und gar im Vordergrunde, während sie die für den Psychologen bedeutsamen Symptome derselben in der Regel ganz außer acht lassen oder höchstens nur sehr flüchtig erwähnen. Das naive Denken weiß anfangs überhaupt noch nicht zwischen der äußeren Realität der normalen Sinneswahrnehmung und den Einbildungen, Sinnestäuschungen, Träumen und anderen Fantasmen wesentlich zu unterscheiden; alles wird als unmittelbare Wirklichkeit und unter Umständen als Wirkung höherer Mächte hingenommen. Erst wo die Einsicht in eine gewisse Regelmäßigkeit und Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen mehr und mehr zum Bewußtsein kommt und das Eingreifen übernatürlicher Kräfte in die Natur und das Menschenleben nicht mehr als etwas Alltägliches und Selbstverständliches betrachtet wird, fängt man an, auf gewisse Merkmale dieser übernatürlichen Wirkungen aufmerksamer zu achten. So kommt es, daß meist erst die Schriftsteller einer jüngeren Zeit, die intellektuell reifer geworden ist und deshalb auch schärfer zu beobachten gelernt hat, die Symptome der profetischen Erlebnisse mit größerem Eifer und genauerer Sorgfalt beschreiben. Dabei wirkt z. T. noch der Umstand mit, daß mit dem Rückgang der unmittelbar aus dem ekstatischen Gefühlsausbruch entspringenden Profetie in der Zeit des Verfalls,

kompensatorisch dazu, ein stärkeres Gewicht auf die äußere, technische Seite der Erlebnisse gelegt zu werden pflegt.

Die Quellen, die für das psychologische Studium der Profetie auf hebräischem Boden zur Verfügung stehen, sind verschiedener Art. Teils sind es unmittelbare Zeugnisse von Männern, die ihre eigenen Erlebnisse beschreiben, wie die Aufzeichnungen der alten Profeten und, in gewissem Maße, die der späteren Apokalyptiker, die — obwohl in ihnen das Visionär-Ekstatische vielfach zur bloßen literarischen Form geworden ist — doch Kreisen angehören, in denen auch echte Zustände dieser Art noch erlebt wurden. Andere Dokumente dagegen gehören der Geschichts- und Erzählungsliteratur an, die eine reiche Fülle von mehr oder minder wertvollem Stoff bietet, der vielfach eine gute Kenntnis und Beobachtung dieser Erscheinungen verrät. Fragen historischer Kritik spielen bei der Verwertung dieser Quellen insofern eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle, als auch Berichte, die zeitlich von den Ereignissen entfernt oder legendarischer Art sind, doch die psychologische Seite der Erscheinungen nach Analogie selbstbeobachteter Vorgänge richtig erfaßt und dargestellt haben können.

Die seelischen Erlebnisse der Seher und Profeten, denen unsere Untersuchung gilt, gehören im allgemeinen nicht der alltäglichen Erfahrung an; denn eben das ja zeichnete jene Männer vor anderen Menschen aus, daß sie Dinge zu erkennen, ja mit den Sinnen wahrzunehmen vermochten, die anderen verborgen blieben; für wunderbare Geheimnisse schien ihnen Auge und Ohr geöffnet. Dennoch wird man sich hüten müssen, all diese seelischen Zustände ohne weiteres unter den Gesichtspunkt psychischer Abnormitäten zu stellen, die mit den normalen seelischen Erfahrungen in keiner Beziehung stünden. Gerade die allgemeine Verbreitung und große Häufigkeit dieser Erscheinungen bei allen Völkern und in allen Teilen der Erde zeigt, daß sie zum größten Teile in engem Zusammenhang mit den regelmäßigen Erscheinungen des Seelenlebens stehen. Soweit es sich dabei um Erfahrungen des wachen Zustandes handelt, erfolgen diese regelmäßig unter einer ungewöhnlichen Steigerung des Affektes, durch welche der normale Bewußtseinszustand in besonderer Weise verändert wird. Daneben spielen dann die Erscheinungen des Schlafzustandes und vor allem jene erst in neuerer Zeit näher untersuchten Vorgänge der Hypnose eine große Rolle; in beiden handelt es sich um anormale Zustände des Bewußtseins, d. h. Veränderungen, bei denen die Beschaffenheit und der Verlauf der Vorstellungen samt den sie begleitenden Gefühlen und Affekten in eigentümlicher Weise vom normalen Verhalten abweichen.

Die Untersuchung gliedert sich mithin so, daß sie ausgeht von einer Behandlung der Gemütsbewegungen, speziell der starken Affekte, und deren Einfluß auf die Muskelbewegungen, den Vorstellungsverlauf, das Willensleben und die Sinnesempfindungen zu beschreiben sucht. Von hier aus empfangen dann jene anormalen Erscheinungen im Schlafe und im hypnotischen Zustande ihre Beleuchtung.

I. Über Gemütsbewegungen.

1. Allgemeine Eigenschaften der Gemütsbewegungen.

Alle jene eigentümlichen seelischen Erlebnisse der Seher und Profeten sind mit einer mehr oder minder starken Gemütserregung verbunden. Dies gilt nicht nur von den anormalen Bewußtseinszuständen, im Schlaf und in der Hypnose, sondern auch von denen des normalen wachen Lebens, ja man kann sagen, daß die profetischen Erlebnisse, soweit sie sich im normalen wachen Zustande abspielen, in dieser gesteigerten Gemütsbewegung ihre genügende Erklärung finden.

Eben diese mit eigentümlichen Begleiterscheinungen verbundene höchste Steigerung der Gemütsbewegung pflegt man in der Religionsgeschichte als Ekstase zu bezeichnen. An sich sagt das Wort Ekstase über die Ursache der Gemütsbewegung nichts aus, und es ist deshalb erlaubt, auch Gemütsbewegungen nichtreligiösen Inhaltes unter diesen Begriff zu stellen; der Freudentaumel oder die blinde Wut, der panische Schreck oder wahnsinniges Schmerzgefühl, aber auch Zustände erregter Wahnvorstellungen können als echt ekstatische angesprochen werden. Es gibt danach so viele Formen der Ekstase, als es Gefühle gibt, die einer höchsten Affektsteigerung fähig sind[1].

Die psychischen und physischen Erscheinungen der religiösen Ekstase sind danach keine anderen als die jeder starken Gemütsbewegung. Unter Gemütsbewegung versteht man dabei diejenigen Veränderungen, die durch lebhafte Gefühle im Verlaufe der Vorstellungen hervorgerufen werden; bleibt dabei die Veränderung eine innere, auf die Vorstellungen beschränkte, so redet man von Affekten; enthält der Affekt zugleich die Richtung auf eine äußere Bewegung, durch deren Erfolg ein Lust-

[1]) P. Mantegazza, Die Ekstasen des Menschen (deutsch 1888).

gefühl vergrößert oder ein Unlustgefühl beseitigt wird, so erhält er den Charakter des Triebes, der entweder als Begehren oder Widerstreben erscheinen kann.

Alle Gemütsbewegungen bewirken eine Hemmung im Ablauf der Vorstellungen. Während im gewöhnlichen Bewußtsein ein stetiger Wechsel der Vorstellungen stattfindet, ist das Bewußtsein im Zustande des Affektes, unempfänglich für andere Eindrücke, nur von denjenigen Vorstellungen erfüllt, die die Gemütserregung hervorgerufen haben. Dabei kann die Hemmung langsam eintreten, wie in den Zuständen der Spannung und der Angst, oder plötzlich, wie beim Schreck, der zeitweilig einen völligen Stillstand im Ablauf der Vorstellungen hervorzurufen pflegt.

Zugleich zieht der Affekt körperliche Rückwirkungen nach sich, die teils in verstärkten, teils in verminderten Muskelspannungen bestehen. Man kann dementsprechend mit Kant zwei Formen des Affektes, die sthenische und die asthenische, unterscheiden, nur ist dabei zu beachten, daß der Gesamtverlauf eines Affektes meist beide Formen nacheinander aufweist. Vorwiegend asthenisch äußern sich Schreck, Angst, Kummer, während bei anderen Affekten die sthenische Äußerung überwiegt. Es ist gerade die Eigenart des Affektes, daß sein Verlauf kein gleichförmiger ist, sondern zwischen Gegensätzen sich bewegt.

Im sthenischen Affekte steigert sich einerseits die Spannung der willkürlichen Muskeln; die Erregung macht sich geltend in lebhaften und sich wiederholenden Ausdrucksbewegungen. Dazu kommt eine verstärkte Spannung der Zentralorgane; die Herzschläge und der Atem beschleunigen sich, die peripherischen Gefäße erweitern sich und füllen sich mit Blut; Erröten und beschleunigter Pulsschlag ist die Folge. Umgekehrt vermindert sich im asthenischen Affekt die Spannung der willkürlichen Muskeln, so daß Erschlaffung und bei höchster Steigerung zeitweilige Lähmung eintritt; infolge der dauernden Kontraktion der kleinen Arterien erblaßt die Haut; Atem und Herzschlag werden schwächer, ja das Herz kann zeitweilig stillstehen.

Diese körperlichen Folgen der Affekte üben ihrerseits wieder eine Rückwirkung auf die Gemütsbewegungen aus: einerseits können sie, wie die wiederholten Ausdrucksbewegungen, die Affekte selber steigern; andrerseits wirken sie lösend auf den Affekt ein, indem sie diesen durch Steigerung der Erregung über seinen Höhepunkt hinwegführen und zugleich die das Leben gefährdende Spannung von den Zentralorganen ableiten; in diesem Sinne wirken besonders alle Sekretionen, z. B. die der Tränendrüsen, lösend.

So stellt sich der Affekt dar als ein Prozeß von steigender und sinkender Stärke der Gefühle.

Zur Stärke des den Affekt erregenden Eindrucks stehen nun die körperlichen Symptome und das Verhalten des Bewußtseins in einer gesetzmäßigen Beziehung; eben darin liegt der Unterschied des sthenischen und asthenischen Affektes begründet. Solange die Apperzeption den Eindruck noch zu beherrschen vermag, äußert sich der Affekt in lebhaften Ausdrucksbewegungen und den entsprechenden sthenischen Symptomen; ist das Bewußtsein dagegen durch längeres Ankämpfen gegen den Eindruck erschöpft oder wird es plötzlich von einem starken Eindruck, ohne sich ihm sofort anpassen zu können, überwältigt, so daß es ihn nicht zu ertragen vermag, so wirkt der Affekt lähmend.

Diesen gegensätzlichen Erscheinungen auf körperlichem Gebiete entspricht auch ein gegensätzliches Verhalten des Bewußtseins. Auf der einen Seite verursacht der Affekt eine Konzentrierung des Bewußtseins auf den engen Kreis derjenigen Vorstellungen, die den Affekt ausgelöst haben. Die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen erscheint absorbiert von einer einzigen Vorstellung, die jetzt ganz das Gemüt erfüllt. Auf der andern Seite wirken die körperlichen Folgeerscheinungen des Affektes vielfach störend auf die Apperzeption; der Gedankenverlauf verwirrt sich unter der Wirkung des Affektes, und der das Selbstgefühl tragende Vorstellungskreis wird entweder abnorm gesteigert oder auch ganz gestört. Der ekstatisch Erregte verliert die Herrschaft sowohl über seine Bewegungen, die nun den Charakter unwillkürlicher Triebbewegungen und Triebhandlungen annehmen, als auch über seine Gefühle und Vorstellungen, so daß die erschöpfte Apperzeption ganz der Herrschaft der Assoziationen unterliegt. Im sthenischen Affekte rufen dann die Gliederbewegungen den Eindruck sinnloser Raserei hervor und das Reden wird zum Lallen unverständlicher Laute. Treten dagegen die Erscheinungen des asthenischen Affektes auf, so erlahmt die Tätigkeit des Bewußtseins, und in einem Zustand der Ohnmacht und Bewußtlosigkeit endet dann oft der Verlauf einer solchen Gemütserregung.

2. Exaltierte Ekstase.

Den beiden beschriebenenFormen des Affektes entsprechen zwei Erscheinungsformen der religiösen Ekstase, die man als die exaltierte und die apathische Ekstase unterscheiden kann.

Das Auftreten des ekstatischen Sprechers zeigt in charakteristischer Weise die Form des sthenischen Affektes. Wild sehen

wir Hesekiel, während er seine zornigen Drohworte ausruft, mit den Händen klatschen und mit den Füßen stampfen (Hes. 6_{11} 21_{19}); in lebhafter Mimik, so darf man sich hinzudenken, bewegen sich die Gesichtsmuskeln des Mundes und der Nase. In glühender Leidenschaft ist jedes Wort gesprochen. Ein Feuer lodert in seiner Brust, so beschreibt es Jeremia, und droht das Gefäß zu sprengen; mit elementarer Gewalt ergießt sich der Strom seiner Worte über das spielende Kind auf der Gasse, auf die harmlos scherzenden Jünglinge (Jer. 6_{11}).

O Herz, o Herz, ich bebe,
O Herzenskammern!
Die Brust will's mir zerreißen,
Ich kann nicht schweigen! (Jer. 4_{19}).

Zum heftigen Schrei wird jedes Wort:

So oft ich rede, schrei ich:
Gewalttat! Hilfe!
Schmach bringt mir Jahwes Wort,
Allzeit Beschimpfung.
Denk' ich: ich will's nicht künden,
Nicht von ihm reden,
Wird mirs wie lodernd Feuer
In meinen Gliedern,
Ich quäl' mich, es zu tragen
Und kann es nicht. (Jer. 20_{8-9}).

Was bei diesen großen Profeten als unmittelbare Entladung starker Affekte erscheint, sind nun dieselben Affektäußerungen, die als lautes Schreien und heftige Gliederbewegungen schon auf primitiver Stufe eine Wurzel verschiedener Kulthandlungen bilden und diesen Formen des Kultes den Namen des Aufregungskultes verschafft haben. Unter der regelnden Macht des höheren Kultes hat sich das laut gellende Schreien und Lärmen zu edlerem Kultgesang und zur Kultmusik entwickelt; ihre Entstehung aus den natürlichen Affektäußerungen jedoch verraten diese Kulthandlungen noch in dem exaltierten Jauchzen beim Kultfeste ebenso wie in dem leidenschaftlichen Heulen, welches zu allen Zeiten die Totenklage begleitet hat. Das Jauchzen beim Feste wird als hallēl (z. B. Hos. 9_1 Klg. 2_7 vgl. hillūlīm Ri. 9_{27}) bezeichnet, das Heulen bei der Klage als hēlīl (Jer. 4_8 49_3 Mi. 1_8 Joel 1_{13}). Beides besteht von Haus aus nicht im artikulierten Sprechen bestimmter Worte, sondern im bloßen Schreien. Noch das Halleluja des späteren Kultes hat von dieser exaltierten Art etwas bewahrt. Die Klagelaute dagegen bestehen in eintönigen Ausrufen wie hō hō! (Am. 5_{16}) und ähnlichen Interjektionen (vgl. 1. Kg. 13_{30} Jer. 22_{18} 34_5).

Wie das Kultlied und das Totenlied zum Ausdrucksschrei, so verhält sich der Kulttanz zur natürlichen Ausdrucksbewegung.

Schon das junge Füllen oder das Kind gibt in lustigem Hüpfen und Springen seiner freudigen Erregung unmittelbaren Ausdruck; ebenso der Mensch auf jenen Stufen der Kultur, auf der noch keine Forderung der Konvention den lebhaften Äußerungen der Gefühle Zügel angelegt hat. Aber es sind nicht nur die freudigen Gemütsbewegungen, die sich in solchem Hüpfen und Springen äußern, sondern das Gleiche kann aus sehr verschiedenen Anlässen geschehen, wie jeder weiß, der etwa unter der Wirkung eines heftigen Schmerzes ähnliche Bewegungen unwillkürlich ausgeführt hat.

Wo solche Ausdrucksbewegungen, wie es meistens geschieht, häufiger wiederholt werden, gehen sie von selber in regelmäßige Taktformen über. Wie das Schreien und Lärmen zum rhythmischen Singen und Musizieren wird, so werden die wiederholten Körperbewegungen von selbst zum Tanz. Dabei ist das Vorwärtsspringen der erregten Tänzer das einfachere. In wildem Jagen stürmen die bacchantischen Schwärmer unter den Klängen der Instrumente von der Opferhöhe hernieder und eilen über Berg und Tal durchs Land (1. Sam. 10_5). Wilder Drang überwältigt den ekstatischen Profeten, daß er in ungestümem Laufe davoneilt (1. Kg. 18_{46}) hinaus ins Gebirge oder in einsame Täler, wo er vielleicht in steiniger Schlucht zu Boden stürzt und wo man am nächsten Morgen seine Gebeine auflesen kann (1. Kg. 18_{12} 2. Kg. 2_{16}).

Steigert sich die Erregung, so geht die vorwärtsgerichtete Springbewegung einem natürlichen Gesetze folgend in die Drehbewegung über. Noch unsere Sprache hat diese Erscheinung des ekstatischen Affektes bewahrt, wenn sie vom Taumel der Lust und Freude oder vom schwindelnden Entzücken redet; denn das Gefühl des Schwindels entspricht der Drehbewegung. Ausdrücklich wird die Drehbewegung erwähnt von Apuleius (Metam. VIII 27), der den Tanz der Priester der Syrischen Göttin beschreibt: wie Wahnsinnige — so erzählt er — fliegen sie herum, verdrehen unter Senkung des Kopfes den Hals und lassen die herabwallenden Haare im Kreise flattern. Auch Heliodor (Aethiop. IV 16f.) schildert neben der Vorwärtsbewegung die Drehbewegungen, wenn er von tyrischen Seefahrern berichtet, die beim Heraklesopfer bald in leichten Sprüngen sich emporschnellen, bald auf dem Erdboden hinken und mit Drehung des ganzen Körpers, wie die Besessenen, im Kreise herumwirbeln.

Durch die Wiederholung und die von selbst erfolgende Rhythmisierung der Tanzbewegung steigert sich die Gemütserregung. So pflegen noch heute die Derwische ihre ekstatischen Übungen mit taktmäßigen Bewegungen zu beginnen, deren Geschwindigkeit und Stärke allmählich zunimmt und so den vor-

handenen Affekt auf die Höhe führt. Die Rhythmik wird unterstützt nicht nur durch die begleitenden Gesänge und den Takt der Musik, sondern vor allem auch durch die nachahmende Anpassung an die Bewegungen der Genossen.

Vielfach dauert es geraume Zeit, bis die höchste Steigerung des Affektes erreicht ist. Vom Morgen bis zum Mittag treiben die Baalspriester auf dem Karmel ihre leidenschaftlichen Übungen, tanzen hinkend um den Altar, rufen ihr: Baal, erhöre uns! in eintöniger Wiederholung und verwunden sich blutig mit ihren Messern und Spießen. Erst als der Mittag vorüber ist, tritt der Zustand voller Ekstase ein, der bis zur Zeit des Abendopfers andauert (1. Kg. 18_{26-29}).

Gern beschreiben es die alten Erzähler, wie dieser Zustand des wilden Tanzes die Zuschauer fasziniert und unwiderstehlich zur Nachahmung lockt. Saul, der dem Schwarm der tanzenden Profeten begegnet, wird willenlos von ihrem Taumel mit fortgerissen (1. Sam. $10_{5\,\mathrm{ff.}}$), ja eine spätere Erzählung schildert in weiterer Ausmalung des Motivs, wie Saul dreimal Boten zur Profetengenossenschaft Samuels nach Rama schickt und sie jedesmal beim Anblick der ekstatischen Tänzer in Ekstase geraten; am Ende macht Saul sich selber auf den Weg, aber kaum ist er in die Nähe der Profetenansiedlung gekommen, so überfällt auch ihn schon im Gehen der „Geist Gottes", und in der Versammlung der Profeten angelangt, reißt er sich in heftigster Erregung die Kleider vom Leibe und gerät in Samuels Gegenwart in einen Zustand wildester Raserei, der mit vollster Erschöpfung endet, so daß er, seiner königlichen Würde bar, nackend den ganzen Tag und die Nacht hindurch liegen bleibt, ein Gespött der profetischen Zuschauer (1. Sam. $19_{18\,\mathrm{ff.}}$).

Diese volle Erschöpfung ist das normale Ergebnis der maßlosen Überspannung des Affektes; ein bewußtloser Schlaf muß dann die verbrauchten Nervenkräfte wieder herstellen.

3. Der ekstatische Kulttanz.

Der ekstatische Tanz stellt sich nach dem bisher Beschriebenen dar als eine von starken religiösen Gefühlen getragene Ausdrucksbewegung, die sich allmählich selbst rhythmisiert und dadurch die Erregung des Gemütes aufs äußerste zu steigern fähig ist. Die strengen und geregelten Formen indes, die dieser Tanz fast durchweg aufweist, sind nicht aus dem Augenblicksaffekte zu erklären, sondern deuten darauf hin, daß die Ausbildung des ekstatischen Tanzes durchweg unter dem Einflusse des Kultes, und zwar schon des ältesten Zauberkultes und des in ihm geübten mimischen Tanzes erfolgt ist. Solche mimischen

Kulttänze finden sich auch bei den Hebräern in verschiedenster Gestalt, z. B. als Kriegstänze (Ex. 15_{20} Ri. 11_{34} 16_{23} 1. Sam. 18_6 30_{16}), Vegetations- oder Erntetänze (1. Kg. 18_{26} Ri. 21_{21}). Man tanzt dabei teils prozessionsweise vor dem Kultobjekt her (2. Sam. $6_{5.\ 14}$ vgl. Jes. 30_{29} Ps. 30_{12} 42_5 87_7 149_3), teils im Kreise um dasselbe herum (Ex. 32_6 Ps. 118_{27}). Auch diese mimischen Tänze führen vielfach unbeabsichtigt zu einer starken Steigerung des Affekts, wie das öfters beschrieben wird: nicht nur die um das goldene Kalb tanzende Menge gerät dabei völlig aus Rand und Band (Ex. 32_{25}), sondern selbst vom König David wird erzählt, wie er, nur mit dem linnenen Schulterkleid angetan, so leidenschaftlich den Springreigen vor Jahwes Lade aufführt, daß die Saulstochter Michal ihn vor allem Volk höhnisch verlacht (2. Sam. 6_5). Mengen sich auf diese Weise leicht ekstatische Erregungen auch in den mimischen Tanz, so kann bei höchster Steigerung des Affektes das mimische Element ganz verschwinden und der mimische Tanz ganz in den ekstatischen übergehen, die Ekstase demnach ein erwünschter Nebenerfolg und oft das Endergebnis solcher Kulttänze sein.

So finden sich denn die ekstatischen Tänze meist in ausdrücklicher Verbindung mit dem Kulte, sei es beim Opfer (1. Kg. $18_{19\ ff.}$; Heliodor, Aethiop. IV 16 f.), sei es bei Gelegenheit des Umzugs mit dem Gottesbilde (Apuleius, Metam. VIII 24—29, vgl. Lucian, Asinus 37); auch 1. Sam. $10_{5\ ff.}$ kommt der Schwarm der ekstatischen Profeten von der Opferstätte her. Eine weitere strenge Regelung erfolgt dann, wo der ekstatische Tanz professionsmäßig, speziell zu mantischen Zwecken, betrieben wird: es bilden sich dann religiöse Genossenschaften, wie die Derwischorden, in denen er als gewohnheitsmäßige und genauen Regeln unterworfene Andachtsübung erscheint. Diese Vereinsbildung der Ekstatiker findet sich auf den verschiedensten Religionsgebieten vom Altertum bis zu neueren Sekten. Auch auf hebräischem Boden tritt das vulgäre ekstatische Profetentum in der Regel in gemeinschaftlicher Form auf (1. Sam. $10_{5.\ 10}$ $19_{18\ ff.}$ 1. Kg. $18_{4.\ 13}$ $19\ f.$ $_{22.\ 25.\ 40}$ 19_1 $20_{35.\ 41}$ $22_{6.\ 10}$ 2. Kg. $2_{3.\ 5.\ 7}$ 3_{13} $4_{1.\ 38}$ 6_1 9_1 10_{19} Neh. $6_{7.\ 14}$ vgl. Mart. Jes. $2_{9.\ 11}$ $3_{1.\ 6}$). Hier lockert sich dann gelegentlich der Zusammenhang des ekstatischen Tanzes mit dem Kult, und dieser wird zur selbständigen Übung, deren bewußtes Motiv die Hervorrufung des ekstatischen Zustandes ist (1. Sam. $19_{18\ ff.}$). Dieser dient nun in erster Linie mantischen Zwecken (1. Kg. $22_{6\ ff.}$). Zugleich liegt in dem professionellen Betriebe der Ekstase nur allzuleicht die Wurzel der Entartung, indem die Ekstase dann teils als reine Schaustellung und als Mittel zum Gelderwerb auftritt, wie es Apuleius bei den Priestern der Syrischen Göttin

ergötzlich beschreibt (Apuleius, Metam. VIII 24—29, vgl. Lucian, Asinus 37), teils, ähnlich andern Mitteln der Berauschung, als reines Genußmittel dient.

Dieser Entwicklung der Dinge entspricht es, daß nun auch andere im Kult üblichen Bräuche sich dem ekstatischen Tanze beigesellen. Vor allem ist es die Musik, die als fast regelmäßige Begleiterin des Kulttanzes auftritt und durch ihren Rhythmus die Bewegungen der Tänzer strenger zu regeln geeignet ist. Die Wirkung rhythmischer Musik auf die Bewegungen, die dem Menschen der Gegenwart vielleicht am häufigsten beim Hören der Militärmusik zum Bewußtsein kommt und die unser Märchen vom „Juden im Dorn" so humorvoll beschreibt, ist besonders auf niederen Stufen der Kultur außerordentlich lebhaft. Musik stachelt die Leidenschaften der in den Kampf ausziehenden Krieger an, wie es z. B. in der arabischen Geschichte geschildert wird, als die Mekkaner zur Schlacht ausziehen und ihre Frauen, Hind an der Spitze, das Tamburin schlagend, sie begleiten (B. Hišām 562)[1]. So tritt auch in der Saulgeschichte der Schwarm der Profeten auf, der mit Musikbegleitung rasend durchs Land hinstürmt (1. Sam. 10_5); Harfen- und Zitherklang, dumpfer Schall der Handpauken und zwischen hinein der zum Wahnsinn lockende Einklang der Flöten, vereinigen sich, um mit rauschenden Tönen und durch die Gewalt des Taktes die Erregung der Tänzer zu steigern. Nachwirkungen dieser Verbindung von Musik und Ekstase finden sich noch bei Elisa, dem das Hören von Saitenspiel genügt, um in Verzückung zu geraten (2. Kg. 3_{15}), und noch in spätester Zeit verrät der hebräische Sprachgebrauch diesen Zusammenhang, wenn selbst das begeisterte Musizieren der offiziellen Tempelmusiker mit dem Terminus des „Rasens" (hitnabbē) bezeichnet wird (1. Chr. 25_{1-3}).

Neben der Musik sind es besonders narkotische Berauschungsmittel, die ursprünglich rein kultischen Zwecken dienend, in den Dienst der Ekstase treten. Auf vorderasiatischem Boden ist es vor allem der Weingenuß, der im Kulte eine hervorragende Rolle spielt. Den echten Semiten der Wüste unbekannt

---

[1]) Vgl. Jamblichus, de mysteriis III 9: *ὡς τῶν ἐξισταμένων ἔνιοί τινες αὐλῶν ἀκούοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμπάνων ἤ τινος μέλους ἐνθουσιῶσιν, ὡς οἵ τε Κορυβαντιζόμενοι καὶ οἱ τῷ Σαβαζίῳ κάτοχοι καὶ οἱ Μητρίζοντες.* Cicero, divin. I 50: Ergo et ii, quorum animi spretis corporibus evolant atque excurrunt foras, ardore aliquo inflammati atque incitati, cernunt illa profecto quae vaticinantes praenuntiant; multisque rebus inflammantur tales animi, qui corporibus non inhaerent, ut ii qui sono quodam vocum et Phrygiis cantibus incitantur, multos nemora silvaeque, multos amnes aut maria commovent, quorum furibunda mens videt ante multo, quae futura sunt. Zur orgiastischen Musik vgl. H. Hepding, Attis, seine Mythen und sein Kult, 1903, S. 128; E. Rohde, Psyche 5. 6 II, 9.

und, wo sie an den Grenzen des Kulturlandes mit ihm bekannt werden, von ihnen verabscheut[1], sind Weinbau, Weingenuß (vgl. z. B. Gen. 27_{25} Ri. 19_{19} 1. Sam. 16_{20} 25_{18}), Weinlesefeste (Ri. 9_{27} 21_{19} 1. Kön. 8_2 12_{32} Hes. 45_{21} vgl. Sozomenos, hist. eccl. I 18, II 4) mit ihren natürlichen Ausschreitungen (Jes. 28_{7-8} 1. Sam. 1_{13} vgl. Jes. 19_{14} Hos. 4_{11} Hab. 2_5) auf kananäisch-israelitischem Boden weitverbreitet. Die ursprünglich kultische Bedeutung des Weines verrät sich noch in der sprüchwörtlichen Wendung vom Wein, der Menschen und Götter erfreut (Ri. 9_{13} Ps. 104_{15} vgl. Prov. 31_6 Sir. $31_{34\,f.}$), und in der Vorstellung, daß auch ein Gott, wie der auf dem Karmel verehrte Baal, einmal den Kopf voll haben kann (1. Kg. 18_{27}). Wie auch der Weingenuß zur Steigerung des ekstatischen Erregungszustandes beitragen kann, schildert eine Stelle der klementinischen Homilien, die von Verzückten redet, die bei den Altären sich berauschen und mit Opferduft erfüllen[2].

Wo sich diese Steigerungsmittel im Kulte vereinigen, etwa noch verbunden mit geschlechtlichen Ausschweifungen, wie sie in den orgiastischen Kulten weitverbreitet sind (vgl. Am. 2_7 Hos. $4_{11.\ 13\,f.}$), mit wildem Schreien und Lärmen (1. Kön. 18_{26-29}), Waffengeklirr und lauten Gesängen, bunter Kleidung (Apuleius, Metam. VIII 24) oder mit Nacktheit (vgl. 1. Sam. $19_{18\,ff.}$) grellen Bemalungen des Körpers und schaurigen Selbstverwundungen, da kann die ekstatische Erregung im Kulte leicht die höchsten Grade erreichen, in denen auch der gewöhnliche mimische Tanz in völlig ekstatische Raserei übergehen kann.

Was die zuletzterwähnten Selbstverwundungen anlangt, so nehmen gerade sie in den Kulten Kleinasiens und Syriens eine wichtige Stelle ein. Vor allem in den Kulten des Attis, der Bellona und der Syrischen Göttin, aber auch in den Baalkulten (1. Kg. 18_{28}) und von diesen beeinflußt im vulgären Jahwedienste spielen sie eine ziemliche Rolle und dienen, mehr als andere Mittel, zu einer heftigen Überreizung der Nerven. Obgleich die jahwistischen Gesetze diese Selbstverwundung verbieten (Dt. 14_1 vgl. Jer. 41_5 47_5 48_{37}), lehrt doch schon die Nachricht bei Hosea 7_{14} LXX, daß sie als Kultsitte und Unter-

---

[1]) Bei den Rekabiten Jer. $35_{6\,f.}$, bei den Nabatäern Diod. XIX 94 und Littmann, Journal asiatique 9. sér. vol. 18, 1901 S. 382 ff., Clermont-Ganneau, rec. d'archéol. orient. IV, 173 ff., 382 ff., Lidzbarski, Ephem. für semit. Epigr. I. 332, 345 f; vgl. ferner das islamitische Weinverbot.

[2]) Clem. hom. III 13: *Εἰ δὲ παραδεξώμεθα καὶ ἡμεῖς ὡς οἱ πολλοὶ, ὅτι καὶ ὁ ἀληθὴς προφήτης οὐ πάντοτε ἀλλ' ἐνίοτε, ὅτε ἔχει τὸ πνεῦμα, καὶ διὰ τοῦτο προγινώσκει, ὁπότε δὲ οὐκ ἔχει ἀγνοεῖ, ἐὰν οὕτως ὑπολάβωμεν, καὶ ἑαυτοὺς ἀπατῶμεν καὶ ἄλλους ἐνεδρεύομεν. τὸ γὰρ τοιοῦτον μανικῶς ἐνθουσιώντων ἐστὶν ὑπὸ πνεύματος ἀταξίας τῶν παρὰ βωμοῖς μεθυόντων καὶ κνίσσης ἐμφορουμένων.*

stützung des Gebetes (vgl. 1. Kg. 18_{28}) auch im volkstümlichen Kulte Israels regelmäßig geübt wurde, und es ist vermutet worden, daß ebenso wie der syrische Ausdruck für „beten“ (ethkaššaf) auch der hebräische (hitpallēl) in seiner etymologischen Bedeutung als „sich verwunden“ zu übersetzen sei. Aus Sach. 13_6 geht hervor, daß auch diese Selbstverwundung zu einem spezifischen Ritus des vulgären Profetentums geworden ist: der Profet ist nach Angabe dieser Stelle kenntlich an den Narben, die er an der Brust trägt. Am Ende kann die Selbstpeinigung dermaßen in den Vordergrund treten, daß sie geradezu als ein Motiv jener Übungen erscheinen kann, wie dies schon Apuleius in der Beschreibung der Priester der Dea Syria andeutet.

4. Apathische Ekstase.

Im Gegensatz zu der allmählich sich steigernden Erregung des ekstatischen Tänzers und Sprechers stehen die plötzlich auftretenden Affekte, wie sie in der Regel bei visionären Erlebnissen beschrieben werden. Ein plötzlicher Reiz, der entweder außerordentlich stark ist oder Vorstellungen von einer Gefahr unbekannter Art weckt, führt einen Schreck herbei, der auf den ganzen Organismus und auf das Bewußtsein des Menschen lähmend einwirkt. Das Herz steht still, die Muskeln sind gespannt. Kurz darauf erfolgt dann die Reaktion, aber unter der Nachwirkung des Schreckens sind alle körperlichen und seelischen Funktionen in Aufruhr. Die Muskeln sind nun erschlafft, so daß die Herrschaft über die Bewegungen aufhört, das Herz klopft. Es handelt sich also hier um einen Affekt, der nach einem momentanen sthenischen Stadium in ein lang dauerndes asthenisches Stadium übergeht.

Begünstigt wird das Auftreten solcher Schreckaffekte durch einen vorhergehenden Erregungszustand der Furcht oder Sorge, wie er IV. Esr. 3_{1-3} beschrieben wird: vor dem Eintreten der Engelvision, berichtet der Apokalyptiker, habe er in ängstlicher Erregung auf seinem Bett gelegen, „und meine Gedanken gingen mir zu Herzen, weil ich Zion verwüstet, Babels Bewohner aber in Überfluß sah; da ward mein Gemüt heftig erregt, und in meiner Angst begann ich also zum Höchsten zu reden.“ In einem Zustande dieser Art kann schon ein verhältnismäßig geringer äußerer Reiz einen starken Schreckaffekt auslösen, der deshalb so häufig als Einleitung visionärer Erlebnisse beschrieben wird (z. B. Gen. $15_{9\,\text{ff.}}$ Dan. $10_{7\,\text{ff.}}$).

Anschaulich beschreibt der Dichter des Hiob ein solches Erlebnis, wenn er den greisen Eliphaz von einem Nachtgesicht

erzählen läßt, das er im einsamen Dunkel der Nacht auf seinem Lager erlebt hat (Hi. 4_{12-16}):

Und zu mir drang ein leis verstohlnes Wort,
Säuselnden Laut vernahm mein lauschend Ohr
Bei der Gedanken Spiel im Nachtgesicht,
Wenn tiefer Schlaf sich auf die Menschen senkt.
Mit Beben überkam michs und mit Zittern,
Am ganzen Körper ließ es mich erschauern,
Ein Wehen huscht' mir übers Angesicht,
Es sträubten sich die Haare mir am Leibe.
Da stand[1] vor meinen Augen ein Gebilde
Und einer Stimme leises Flüstern hört' ich.

Wie es hier den Angsterregten kalt überläuft und die Haare sich ihm sträuben, so beschreiben andere Visionäre das Erblassen des Gesichts (Dan. 7_{28} 10_8), das Stocken des Atems (Dan. 10_{17}), das Zittern an Leib und Gliedern (Hi. 4_{14} Dan. 10_{11} Hen. 14_{14} 60_3 AG. 9_6 IV. Esr. 5_{14}).

Als Muhammed während der Schlacht von Bedr in erregter Spannung betet und darauf die Vision des Engels Gabriel erlebt, heißt es: heftiges Zittern hatte ihn ergriffen, während er in seiner Hütte Gott um Beistand anflehte, und als er wieder zu sich kam, konnte er Abu Bekr die Kunde bringen, daß Gabriel dem Heere der Gläubigen zu Hilfe eile (B. Hišām 444). Von Zuckungen und Krämpfen des Visionärs wird häufig berichtet (Jes. 21_3 Dan. 10_{16}); Hen. 60_3 beschreibt den Zustand: „da erfaßte mich gewaltiges Zittern."

Diese krampfhaften Muskelkontraktionen führen öfters zu einem Zustande partieller oder gar totaler Lähmung; in diesen Fällen ist freilich, wie sich später zeigen wird, meist ein hypnotischer Einschlag vorauszusetzen. Zu den typischen Momenten in den Schilderungen ekstatischer Visionen gehört das starre Öffnen der Augen. So wird es von Jesaia in der Legende beschrieben, der mit weitgeöffneten Augen während des Martyriums den Herrn schaut (Mart. Jes. 5_7). Von Paulus heißt es, daß er nach der Vision von Damaskus drei Tage lang blind gewesen sei, bis ihn Ananias durch Handauflegung heilte (AG. $9_{8f.\ 17f.}$). Das Letztere zeigt deutlich, daß der Zustand nichts anderes als eine zeitweilige Nachwirkung des Schreckens ist. Ganz ähnlich steht es mit den Sprachlähmungen, von denen mehrfach berichtet wird. Daß der Visionär starr (AG. 9_7) und sprachlos (Dan. 10_{15}) vor Schreck ist, wird öfters gesagt; gesteigert findet sich diese Erscheinung bei Hesekiel, dessen ekstatische Zustände, wie er selber berichtet, regelmäßig von zeitweiliger Stummheit begleitet waren (Hes. 3_{26} 24_{27} 33_{22}). Von Zacharias, dem Vater des

[1]) Streiche: „ich konnt' sein Aussehn deutlich nicht erkennen".

Täufers Johannes, wird erzählt, daß ihn die Engelvision im Tempel solange der Sprache beraubt habe, bis er sie bei der Namengebung seines Söhnleins wiederfand (Luk. 1_{22}). Ein Zustand totaler Starrheit wird bei Hesekiel beschrieben, wenn Jahwe ihm ankündigt: „Du aber, o Mensch, siehe ich lege dir Stricke an und fessele dich mit ihnen[1], daß du nicht ausgehen kannst in ihre Mitte, und deine Zunge will ich an deinem Gaumen kleben lassen, daß du verstummst und nicht als ihr Prediger auftreten kannst (Hes. $3_{25\,f.}$). Wie lange ein solcher Zustand bei diesem Profeten andauern oder wenigstens nachwirken konnte, zeigt Hes. 3_{15}, wo beschrieben wird, daß der Profet nach seiner ersten Vision im Jahre 593 sieben Tage lang starr dagesessen habe[2].

In der Regel sind die Lähmungserscheinungen in den Schreckvisionen nur momentan und weichen dann sofort oder sehr bald einem Zustand der Muskelerschlaffung. So beschreibt es Dan. 10_{8-9} (vgl. $10_{16\,f.}$): „Als ich das große Gesicht sah, da verließen mich meine Kräfte, meine Gesichtsfarbe veränderte sich krankhaft, und ich behielt keine Kraft. Ich hörte aber den Ton seiner Rede, und als ich den hörte, fiel ich betäubt vor mich hin, das Gesicht auf den Boden.“ In anderen Beschreibungen heißt es: „Die Hüfte krümmte und löste sich, mein ganzes Ich schmolz dahin und ich fiel auf mein Gesicht“ (Hen. 60_3); oder „da fiel ich auf mein Gesicht, mein ganzer Leib schmolz zusammen“ (Hen. 71_{11}); oder „Nun aber ist meine Seele matt und mein Geist ganz geschwächt, und keine Kraft ist mir geblieben, wegen der großen Furcht, die diese Nacht über mich gekommen ist“ (IV. Esr. 12_5). Das Hinfallen in der Vision ist ein immer wiederkehrendes Moment dieser Art Schilderungen, und die häufige Betonung, es sei eine Wirkung des Schreckens, lehrt, daß hier nicht nur eine konventionelle Anbetungsgeste beschrieben werden soll. Schon Hes. 1_{28}—2_2 beschreibt dies Hinfallen beim Anblick der Gottesvision: „Als ich das sah, fiel ich auf mein Gesicht. Ich hörte aber die Stimme eines, der redete und zu mir sprach: O Mensch, stelle dich auf deine Füße damit ich mit Dir rede. Da kam Geist in mich, wie er zu mir geredet hatte, und stellte mich auf meine Füße, und ich vernahm usw.“ Zu vergleichen sind für dies Hinfallen der Visionäre außer den genannten Stellen noch Angaben wie Dan. $8_{17\,f.}$ Weish. 18_{18} 2. Mkk. 3_{27} Hen. 65_4 IV. Esr. 10_{30} Vita Adae et Evae 26 AG. 9_4 22_7 26_{14} (vgl. 1. Chr. 21_{16}). Es ist am Ende so typisch, daß die Erzähler ihre visionären Helden sogar auf

---

[1]) Lies statt der 3. pers. plur. (MT) die 1. pers. sing. (Aethiop.)

[2]) MT: מַשְׁמִים; vielleicht ist, wie Esr. $9_{3\,f.}$ מְשׁוֹמֵם zu lesen.

dem Nachtlager hinfallen lassen (IV. Esr. 4_{11} vgl. 3_1); auch in den Entrückungsvisionen, in denen der Visionär an ferne Orte oder in den Himmel entführt wird, ist vom Niederfallen mehrfach die Rede (Hes. 9_8 11_{13} 43_3 Hen. $14_{14.\ 24\,f.}$ $71_{2.\ 11}$).

Ein Zustand der Erschöpfung und Entkräftigung ist dann auch hier oft das Ende der starken Erschütterung der Nerven. Dan. 8_{27} heißt es nach einer solchen Vision: „Ich Daniel aber war eine zeitlang krank, darnach konnte ich wieder aufstehen und die Geschäfte des Königs besorgen“ (vgl. 1. Chr. 21_{30}).

II. Der Bewußtseinszustand im Affekt.

1. Konzentration der Gedanken.

Von besonderer Bedeutung ist es nun, Art und Verlauf der Vorstellungen in diesen Erregungszuständen zu beobachten. Jeder Affektzustand führt zu einer Hemmung des Vorstellungsablaufs; eingeengt in den Kreis der Vorstellungen, die den Affekt ausgelöst haben, dreht sich das Bewußtsein wie festgebannt nur um sie; solange der Affekt anhält, denkt der Erregte nur an das, was mit seiner Sorge oder Freude, seinem Zorn oder seiner Furcht in Verbindung steht.

An den Aussprüchen und Gesichten der Profeten kann diese Erscheinung vielfach studiert werden. Das Fehlen eines Gedankenfortschritts, die dauernde Wiederholung derselben Gedanken, die Einheitlichkeit der Vorstellungen in den Profetenworten belegt diese Erscheinung auf Schritt und Tritt. Deshalb erscheinen die echten Profetenworte so oft nur wie die Zeichnung eines einzigen visionären Bildes. Bei niemandem läßt sich das vielleicht schöner beobachten als bei Jeremia, dessen hohe dichterische Gabe besonders befähigt war, derartige Eindrücke festzuhalten und in Worte auszudrücken, etwa, wenn er von der kommenden Verödung der Erde spricht, wie sie ins Nichts, ins leere Chaos zurückkehrt (Jer. 4_{23-26}):

Ich schaute zur Erde — da war sie leer,
Zum Himmel — da war kein Licht;
Ich schaute die Berge an — die bebten,
Die Hügel — wankten und schwankten.
Ich schaute — da war kein Mensch mehr da,
Und die Vögel des Himmels entflohn;
Ich schaute das Fruchtland öd und wüst,
Und alle seine Städte verbrannt.

Die gleiche konzentrierende Wirkung des Affektes zeigt sich in den eigentlichen Visionsschilderungen. Im Unterschiede von den durch geringere Gemütsbewegung gekennzeichneten Träumen mit ihren bunten, wechselnden Bildern und ihrem planlosen und springenden Verlauf sind die aus lebhafter Gemütserregung geborenen Gesichte des wachen Zustandes in der Regel sehr einheitlich. Ein einziges gewaltiges Bild fesselt das ganze Denken des Visionärs und hält ihn wie festgebannt. Wieder mag Jeremia ein Beispiel liefern. Wie wundervoll weiß dieser große Dichter selbst in Prosa von der Einheitlichkeit seiner Schauung einen Eindruck zu geben! Etwa in jener geheimnisvollen Vision, in der er die Erdenvölker mit dem Becher des Taumels tränkt (Jer. $25_{15\,\mathrm{ff.}}$): „Nimm", spricht Jahwe zu ihm, „diesen Becher mit Wein aus meiner Hand, und tränke mit ihm alle Völker, zu denen ich dich sende, daß sie trinken und taumeln und wahnsinnig werden." Und er nimmt den Becher und tut's. Da nahen sie alle, Scharen auf Scharen, ein Volk nach dem andern, schattenhafte Gestalten, die wie im Nebel vorüberhuschen, ein langer Zug, der kein Ende nehmen will. Man kann beliebige von echter Ekstase erfüllte Visionen als weitere Beispiele aufsuchen. Stephanus, auf Tod und Leben angeklagt, schaut in tiefer Ergriffenheit den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes (AG. $7_{55\,\mathrm{f.}}$); Jesaia im Martyrium schaut nichts als den überwältigenden Anblick des Herrn selbst (Mart. Jes. 5_{7}).

Auch bei den ekstatischen Tänzern ist an sich eine ähnliche Einengung des Bewußtseins vorauszusetzen, nur daß dessen Vorstellungsinhalt sich von dem der Visionäre und Profeten auf höherer Stufe wesentlich unterscheidet. Es ist der Vorstellungskreis des ekstatischen Kultes, unter dessen Einflusse die Tänzer ohne individuellen Unterschied gleichmäßig stehen. Von diesem allen Tänzern gemeinsamen Vorstellungsinhalte ist nur gelegentlich die Rede; denn er ergibt sich unmittelbar aus dem Zweck der ekstatischen Veranstaltung. Unterschiedslos schreien die rasenden Baalspriester auf dem Karmel stundenlang ihr eintöniges: Baal, erhöre uns! Baal, erhöre uns!, während sie ihr Gebet durch die üblichen ekstatischen Kultriten unterstützen (1. Kg. 18_{26}); oder die vom Siegestaumel ergriffenen Jahweprofeten Ahabs rufen, als der König in den Kampf gegen die Syrer zieht, ihm ihre Triumfweissagungen zu, indem einer den andern ansteckt, bis schließlich die ganze Masse im Chor die gleichen Worte unablässig wiederholt (1. Kg. $22_{10\,\mathrm{ff.}}$). Lehrreicher ist die Beschreibung, welche Apuleius vom Tanze der vagabundierenden Priester der Syrischen Göttin gibt; sie zeigt in deutlicher Weise, wie die Vorstellungen des ekstatischen Tän-

zers sich bei steigender Erregung allmählich nur um ein einziges Zentrum drehen. Nachdem der Erzähler von den Vorbereitungen des Tanzes erzählt hat, fährt er fort: „Nun schwangen sie mit ihren bis zur Schulter entblößten Armen riesige Schwerter und Messer und hüpften unter lautem Jauchzen in die Höhe, während Flötenmusik sie zu wahnsinnigem Tanze anstachelte. An einigen kleinen Gehöften kamen sie vorbei, bis sie zum Gute eines wohlhabenden Grundbesitzers gelangten. Kaum waren sie dort eingetreten, so ging ein lautes, mißtönendes Geheul los. Wie wahnsinnig flogen sie herum. Eine ganze Weile hielten sie den Kopf gesenkt, verrenkten in geschwinden Drehungen den Hals, ließen die herabwallenden Haare im Kreise flattern und bissen sich gelegentlich mit den Zähnen ins Fleisch. Am Ende zerhackten sie sich mit einem zweischneidigen Messer, das sie bei sich trugen, die Arme. Mittlerweile war einer von ihnen in wilde Raserei verfallen. Er begann aus tiefer Brust anhaltende Keuchlaute hervorzustoßen und versuchte, gleichwie von göttlichem Geiste erfüllt, einen krankhaften Wahnsinn vorzutäuschen — als ob ein Mensch durch die Anwesenheit der Götter, statt besser zu werden, schwach und krank gemacht würde! Schau an, welch herrlichen Lohn ihm nun die himmlische Vorsehung beschert hat! Als hätte er sich gegen ein Gebot der heiligen Religion vergangen, fängt er an, unter lautem Weissagen sich selbst in schwindelhafter Weise anzuklagen, sich Vorwürfe zu machen und dazu eigenhändig für sein sträfliches Tun von sich selber Sühne zu fordern. Schließlich reißt er die Geißel an sich — das charakteristische Gerät dieser Halbmänner, welches mit vielen Fransen aus gedrehten Wollstricken und zahlreichen würfelförmigen Schafknöcheln versehen ist — und züchtigt sich mit Schlägen der knotenreichen Geißel, infolge seines Vorsatzes wundersam gegen die Wundschmerzen gefeit. Man konnte sehen, wie unter diesen Schwerthieben und Geißelschlägen der Erdboden vom Schmutze des weibischen Blutes ordentlich naß wurde."

2. Abblendung anderer Bewußtseinsinhalte.

Die Konzentration des Bewußtseins auf einen eingeengten Kreis von Vorstellungen bewirkt, daß andere nicht mit ihnen in Verbindung stehende Vorstellungen nicht assoziiert und Sinneseindrücke, die sich nicht mit ihnen berühren, nicht wahrgenommen werden. Man kann in solchen Fällen von einer Abblendung anderer Bewußtseinsinhalte reden. Augustin erklärt sich so den Vorgang der Sage Gen. 19_{11}, wo die Engel die Sodomiten mit Blindheit schlagen, so daß sie die Tür nicht zu

finden vermögen, indem er ausführt (de Genes. lib. XII 25. opp. tom. III p. 305 edit. Bened.): Quando penitus avertitur et abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis ecstasis dici solet. Tunc omnino quaecunque sint praesentia corpora etiam patentibus oculis non videntur nec ullae voces prorsus audiuntur; totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem aut in rebus incorporeis nulla corporis imagine figuratis per intellectualem visionem. Wenngleich eine solche psychologische Interpretation namentlich bei derartigen sagenhaften Erzählungen (z. B. auch 2. Kg. $6_{18\,ff.}$) wenig angebracht ist, so beschreibt Augustin doch die in der Ekstase beobachtete Abblendung anderer Bewußtseinsinhalte sehr gut. Ein treffliches Beispiel aus der Literatur bietet dagegen z. B. die Beschreibung im Martyrium des Jesaia, der, während er den Herrn in der Vision schaut, seine Peiniger gar nicht bemerkt (Mart. Jes. 5_7).

Diese Ignorierung von Sinneseindrücken kann bis zur vollen Anästhesie werden, wobei die Frage unentschieden bleiben kann, ob diese rein zentral oder auch peripherisch ist. Häufig wird in den Martyrien der sog. „Hexenschlaf" beschrieben, die Empfindungslosigkeit gegen die größten Schmerzen im Zustand der Ekstase. Nicht nur christliche Martyrien beschreiben diese Erscheinung (z. B. Mart. Polycarpi 2_2; Mart. Perpetuae et Felicitatis 20; Euseb., hist. eccl. V 1_{56-57}), sondern auch jüdische Legenden, wie die erwähnte Jesaialegende, wissen davon: „Jesaia aber schrie und weinte nicht, als er zersägt wurde, sondern sein Mund unterredete sich mit dem heiligen Geiste, bis er entzweigesägt worden war" (Mart. Jes. 5_{14}).

Auch bei der Selbstverwundung der ekstatischen Tänzer findet sich das Gleiche. Die Baalspriester auf dem Karmel (1. Kg. 18_{28}) und die israelitischen Ekstatiker (Sach. 13_6, vgl. Hos. 7_{14} LXX) zerschnitten und zerstachen sich mit Messern und Schwertern, ebenso wie die Ekstatiker anderer, syrischer und kleinasiatischer Kulte, und daß dabei eine hochgradige Anästhesie eintrat, lehrt die zitierte Stelle aus Apuleius, der erzählt von dem Tänzer, der „infolge seines Vorsatzes wundersam gegen die Wundschmerzen gefeit" erscheint (mire contra plagarum dolores praesumtione munitus). Auch bei dem widerlichen Brauche der Selbstentmannung, dessen Beschreibung Lucian (de Syria dea 26f. 50f.) bietet, ist Ähnliches vorauszusetzen. Bei diesen außerordentlichen Fällen der Anästhesie greifen allerdings offenbar, wie später zu zeigen sein wird, hypnotische Erscheinungen in das Bewußtsein ein.

3. Individuelle Auflösung.

Weisen schon diese Erscheinungen auf bestimmte zentrale Störungen hin, die unter Wirkung hochgradiger Affektsteigerung im Bewußtsein des Ekstatikers eintreten, so wird dies durch andere Beobachtungen bestätigt. Jede Steigerung der Affekte bewirkt, daß die im normalen Zustande vorhandene Gliederung des Erlebnisses schwindet; je stärker der Affekt ist, um so ungegliederter ist das Gesamterlebnis. Dieser Zustand geht auf einer gewissen Stufe des Affektes in eine eigentliche zentrale Veränderung über, die der Erzähler (1. Sam. 10_9) andeutet, wenn er von dem in Verzückung geratenden Saul berichtet, „Gott habe ihm das Herz umgewandelt“[1].

Es kann oft lange dauern, bis diese Stufe der Ekstase erreicht ist. Von den Baalspriestern heißt es 1. Kg. 18_{26-29}: „Da nahmen sie den jungen Stier und bereiteten ihn. Darauf riefen sie den Namen des Baal an vom Morgen bis zum Mittag: Baal, erhöre uns!, aber da war kein Laut und keine Antwort. Sie aber tanzten hinkend um den Altar, den er (Elia) errichtet hatte. Als es aber Mittag geworden war, da verspottete Elia sie und sagte: Ruft doch lauter; er ist ja ein Gott! Er hat gewiß den Kopf voll oder ist einmal ausgetreten oder macht eine Reise; vielleicht schläft er auch und wird wieder aufwachen. Da schrieen sie lauter und zerfleischten sich nach ihrer Sitte mit Schwertern und Lanzen, bis das Blut über sie strömte. Als aber der Mittag vorüber war, da gerieten sie in Raserei bis zur Zeit des (Abend)opfers; aber da war weder Laut noch Antwort noch Beachtung.“ Ähnlich ist es auch bei Apuleius, wo der äußerste Grad der Ekstase nur von einem einzigen nach längerer Zeit erreicht wird.

Der Tänzer verliert in diesem Zustande die Herrschaft über seine Gefühle, Vorstellungen und Willenshandlungen. Völlig erschöpft unterliegt die Apperzeption den auf sie einstürmenden Assoziationen, die den Charakter wilder Halluzinationen und Illusionen annehmen. Das Urteilsvermögen ist geschwächt: Wahrnehmung und Einbildung, Wirklichkeit und Schein verschwimmen ineinander, bis dieser heilige „Wahnsinn“ schließlich in völliger Verwirrung und individueller Auflösung endet. Dieser Zustand des „Rasens“ (hitnabbē) ist für den ekstatischen Profeten der eigentlich kennzeichnende; er ist das anfangs unbeabsichtigte, dann im professionellen Profetentum absichtlich erstrebte Endziel der ekstatischen Übungen.

---

[1]) Vgl. zur Stelle die Bemerkung im Kommentar von Budde, der den Satz richtig als Erklärung zu v. 10 faßt.

Überall, wo diese Erscheinungen ekstatischer Raserei auftreten, hat man auf die verwandten Symptome der Ekstase und des Wahnsinns acht gehabt, von der heiligen Manie der dionysischen Ekstatiker bis zur Ekstase des Dichters, dess Aug „in schönem Wahnsinn rollt". Bezeichnet doch auch das hebräische Wort hitnabbē „rasen" ebenso die Äußerungen des Wahnsinnigen (1. Sam. $21_{13\,ff.}$) wie des Profeten. Wo Abneigung und Pietätlosigkeit das Wort führen, da nennt man den Profeten einen „Verrückten". Es wird erzählt, wie Offiziere, von denen ein Profet weggeht, höhnisch fragen: „Was wollte der Verrückte da?" (2. Kg. 9_{11}), und ein anderes Mal hören wir, daß jemand den aufsichtführenden Priester zu Jerusalem ermahnt, ein wachsames Auge auf die Profeten und Verrückten zu haben, die im Tempelhofe ihr Wesen treiben (Jer. 29_{26}); auch Jeremia schließt dieser Mann in den Kreis der Verrückten ein. So haben es sich selbst die Größten unter den Profeten gefallen lassen müssen, mit scheelen und spöttischen Blicken als Wahnsinnige angesehen zu werden, und Hosea scheut sich nicht, solchen Hohn in bitterer Ironie zu erwidern, wenn er dem Volk, das ihn toll nannte, antwortet:

Ja, toll ist der Profet,
Verrückt der Geistesmann
Ob deiner Sünden Menge! (Hos. 9_7)

Auch die Zungenredner am ersten Pfingstfeste werden von Böswilligen als rasend und betrunken verspottet (AG. 2_{13}).

Klare Beobachtung und Urteil ist in diesem Zustande des „Rasens" völlig ausgeschlossen; die Sinneseindrücke, die aufgenommen werden, vermengen sich sofort mit den im Bewußtsein des Ekstatikers etwa noch vorhandenen Vorstellungen und werden nach ihnen gedeutet; alle Assoziationen, die das Bewußtsein bestürmen, gelten für unmittelbare Wirklichkeit. So ist dieses ekstatische „Rasen" die geeignete Disposition für Sinnestäuschungen, Illusionen und Halluzinationen aller Art. Wenn dennoch von „Visionen" der ekstatischen Tänzer selten die Rede ist, so liegt dies daran, daß die Verwirrung des Bewußtseins meistens alle klaren Vorstellungen verhindert. Auch macht die Störung im Verlaufe des Vorstellungsablaufs, die solchen Zuständen eigen ist, eine nachträgliche Erinnerung in der Regel unmöglich. Deshalb sind es eher die Zuschauer und Zuhörer, die allerlei Aussagen der in Ekstase Geratenen auffangen und nach ihrem Geschmacke ausdeuten. Höchst charakteristisch beschreibt dies Celsus (Orig. contra Celsum VII 9), wenn er die Rede der Ekstatiker als „unverständliches, wilderregtes und höchst mysteriöses Zeug bezeichnet, dessen Sinn kein vernünftiger Mensch entdecken kann; denn es ist unklar

und absolut nichts, gibt jedoch allen Narren und Scharlatanen jederzeit Anlaß, das Gesprochene nach Gutdünken sich anzueignen!“ Eine solche Beschreibung gibt einen Fingerzeig, in welcher Weise man die Ekstase der Tänzer wohl oft zu mantischen Zwecken verwendet haben mag. In der Regel ist es nur dieser und jener, bei dem die ekstatischen Äußerungen einen sinnvollen Charakter annehmen oder anzunehmen scheinen. Typisch ist offenbar der Vorgang, wie ihn Apuleius beschreibt: nur ein einziger unter den rasenden und sich blutig verwundenden Tänzern erreicht jenes Stadium, indem er anfängt, sinnvollere Reden zu halten. Der antike Humorist sieht darin nichts als schwindelhafte Täuschung, was gewiß den professionellen Betrieb, den er karikieren will, im großen und ganzen richtig beurteilt, aber doch nicht verallgemeinert werden darf. Einer unter den Tänzern, erzählt er, verfällt in wildere Raserei, beginnt aus tiefer Brust anhaltende Keuchlaute auszustoßen und versucht, wie von göttlichem Geiste erfüllt, krankhaften Wahnsinn vorzutäuschen. Schließlich beginnt er, laut weissagend, sich selber seiner Sünden anzuklagen und in wilder Ekstase sich zu geißeln. Völlig analog ist es in 1. Kg. $22_{10\,\mathrm{ff.}}$: während die Masse der Profeten, an vierhundert Mann, vor den Tronen der Könige von Israel und Juda ihr ekstatisches Wesen treibt, macht sich plötzlich ein einziger, Zedekia ben Kenaana, eiserne Hörner und stößt weissagende Worte aus, in die die Schar seiner profetischen Genossen dann mit lautem Schreien einstimmt. Man beobachtet hier die Wirkung der Nachahmung und Ansteckung, die in diesem Zustande der Geistesverwirrung, wo die Assoziationen unbeschränkt regieren, besonders stark ist. Was hier beschrieben wird, daß ein einzelner den Anstoß zum Weissagen gibt, wird bei den Massenweissagungen der ekstatischen Profeten die Regel gewesen sein, ein Vorgang, der den Erscheinungen der Massenvisionen analog ist. Auch hier freilich spielen, wie zu zeigen sein wird, hypnotische Erscheinungen vielfach mit hinein.

4. Die Vereinigung mit der Gottheit.

Was den allgemeinen Vorstellungsinhalt des Bewußtseins beim ekstatischen Tanze anlangt, so entstammt dieser den Anschauungen des Kultes, und zwar ursprünglich des alten Zauberkultes. Bei allen Feiern, vor allem der orgiastischen Vegetationskulte, bestehen die Kulthandlungen, zu denen auch der mimische Tanz gehört, darin, daß man das Tun und Treiben des Gottes selber nachahmt und dadurch magisch unterstützt. Steigert sich die Erregung der Feiernden und schwindet die Gliederung des

Erlebens, so werden die Tänzer mit dem dargestellten Erlebnis immer mehr eins. Im Überschwang ihrer Gefühle fühlen sie sich verwandelt und verzaubert; sie spüren nun einen Hauch göttlichen Wesens in sich, fühlen die Berührung mit dem Gott, den sie bei der Feier zugegen glauben, und in der Überspannung und Ausweitung ihres Wesens streben sie ihm zu, um mit ihm eins zu werden. So gehört das Gefühl des Gottwerdens mit zu den Illusionen, denen der ekstatische Tänzer unter der Wirkung der Gefühlssteigerung sich hingibt und die dem Tanz seinen religiösen Sinn verleihen. Hier ist der Punkt, an dem sich älteste Kultekstase mit der Mystik hochstehender Kulturvölker verbindet. Es ist jenes Gefühl der Vergottung im Tanz, dem der persische Mystiker in seinem Derwischliede den kühnsten Ausdruck gegeben hat[1]:

Schall' o Trommel, hall' o Flöte! Allah hu!
Wall' im Tanze, Morgenröte! Allah hu!

Lichtseel' im Planetenwirbel, Sonne vom
Herrn im Mittelpunkt erhöhte! Allah hu!

Herzen! Welten! Eure Tänze stockten, wenn
Lieb' im Zentrum nicht geböte, Allah hu!

Unsres Liebereigens Leiter reicht hinauf
Über Sonn' und Morgenröte, Allah hu!

Rausche, Meer, am Fels im Sturme, Gottes Preis!
Nachtigall, um Rosen flöte, Allah hu!

Seele, willst ein Stern dich schwingen um dich selbst,
Wirf von dir des Lebens Nöte! Allah hu!

Wer die Kraft des Reigens kennet, lebt in Gott,
Denn er weiß, wie Liebe töte. Allah hu!

Wie wenig solche Gedanken dem Geiste des israelitischen Profetentums entsprechen, leuchtet sofort ein. Wir wissen freilich über die Anschauungen, die dem ältesten israelitischen Ekstatikertum zugrunde gelegen haben, ebenso wenig wie über die entsprechenden Anschauungen der semitischen Phöniker und Syrer, und es wäre an sich nicht ausgeschlossen, daß Vorstellungen dieser Art, wie sie in den kleinasiatischen Kulten bestanden haben, mitsamt den von dort stammenden orgiastischen Erscheinungen auch zu den Semiten Syriens und so auch zu den Hebräern auf den Boden Kanaans gedrungen wären. Indes ist nicht zu vergessen, daß der Charakter der semitischen Götter im allgemeinen solch mystischen Vorstellungen wenig zugänglich gewesen ist. Der Semit hat jederzeit die Kluft, die Mensch und Gott trennt, stark empfunden, so daß seine Religion für Vergottungs-

[1]) Dschelaleddin Rumi nach Rückerts Übersetzung, vgl. dazu E. Rohde, Psyche 5. 6 II 11 ff.

gedanken stets ein ungünstiger Boden gewesen ist. So finden wir denn auch bei den Semiten nirgends jenes Aufgehen in der Gottheit als das wonnevolle Ziel, das man im Kulte erstrebte. Wo wir bei ihnen der Ekstase begegnen, dient sie den nächstliegenden Zwecken des Kultes und der Mantik. Die Folge davon ist, daß im Kult die Ekstase bei den Semiten Syriens vielfach zum niederen Mittel einer sinnlichen Berauschung herabsinkt, und eines tieferen Sinnes entkleidet auf eine Stufe mit den geschlechtlichen und alkoholischen Ausschweifungen des Aufregungskultes zu stehen kommt. In der Mantik dagegen hat die Ekstase auch bei den Semiten Syriens eine höhere Bedeutung gewonnen. Hier konnte sie anknüpfen an ältere, überall schon bei primitiven Völkern wiederkehrende Vorstellungen vom geistbesessenen Wahrsagertum. Indem der Kultgott an die Stelle des niederen Wahrsagedämons trat, konnten sich auch auf semitischem Boden hier Erscheinungen entwickeln, die denen der ekstatischen Mantik in Kleinasien und Griechenland nahestehen.

In der bekannten Erzählung des ägyptischen Beamten Wen-amon, der im 11. Jahrhundert nach Byblos in Phönike kam, ist die Rede von einem Jüngling daselbst, den der Gott ergreift und in Ekstase versetzt, so daß er weissagende Worte ausspricht[1]. Es ist bemerkenswert, daß es hier kein Geist oder Dämon, sondern ein Gott ist, der den Ekstatiker inspiriert. Ähnlich ist in der alttestamentlichen Literatur die Rede von der „Hand Jahwes“ oder bloß „der Hand“, die den Profeten packt. „Die Hand Jahwes“ kommt über den Profeten (2. Kg. 3_{15} Hes. 1_3 3_{22} 8_1 11_{24} 37_1 40_1), sie packt ihn (Jes. 8_{11} Jer. 20_7) und lastet fest auf ihm (Hes. 3_{14}); sie zwingt ihn zu rasendem Laufe (1. Kg. 18_{46}) und führt ihn, wohin sie will (Hes. 3_{22} 37_1).

Ist schon in diesen Ausdrücken die Vorstellung vom Eingehen des Gottes selbst in den Menschen vermieden, so ebenso in der Vorstellung vom „Geist“, durch die das ekstatische Erlebnis in der Regel gedeutet wird. Es ist der alte Gedanke vom Dämon, der auch dem Semitentum der Wüste nicht fremd ist. Eindrucksvolle oder geheimnisvolle Erscheinungen jedweder Art, vor allem solche des seelischen Lebens, betrachtete man als Wirkungen eines Geistes. Starke Leidenschaften (Num. $5_{14.\ 30}$ Hos. 4_{12} 5_4), Taten der Kühnheit und übermenschlicher Kraft (Ri. 6_{34} 11_{29} 13_{25} $14_{6.\ 19}$ 15_{14} 1. Sam. 11_6), aber auch das auf-

[1]) Golénischeff, Recueil de Travaux XXI, 22f., vgl. A. Erman, Ztschr. für ägyptische Sprache und Altertumswissenschaft, 38. Band, 1900, S. 1ff., H. Ranke bei Gressmann, Altorientalische Texte uud Bilder zum Alten Testament, 1909, I 225ff.

fällige Versagen natürlicher Kräfte (Jes. 19_{14} 29_{10}) unterstand dieser Deutung; nicht anders beurteilte man das wundersame Wissen des Traumdeuters oder die außerordentliche Fertigkeit des Künstlers (Gen. 41_{38} Ex. 28_3 31_3 Num. 27_{18} Dan. $4_{5\,f.\,15}$ $5_{11.\,14}$ 6_4), ebenso wie unheimliche Krankheiten, vor allem Geisteskrankheiten und die in ihnen begangenen abnormen Handlungen (1. Sam. $16_{14\,ff.}$ 19_9). Gewaltsam wie ein Dämon springt der Geist auf den Menschen (1. Sam. $10_{6.\,10}$ vgl. Ri. $14_{6.\,19}$ 15_{14} 1. Sam. 11_6), oder er zieht den Menschen an wie jemand sein Kleid anzieht (2. Chr. 24_{10} vgl. Ri. 6_{34}); im Syrischen wird dieser Ausdruck auch vom Dämon gebraucht. Daneben andere Ausdrücke: der Geist gerät über den Menschen (2. Chr. 15_1 20_{14} vgl. Ri. 11_{29} 1. Sam. 16_{16}), fällt auf ihn (Hes. 11_5), geht auf ihn über (Num. $5_{14.\,30}$), kommt in ihn hinein (Hes. 2_2 3_{24}), wird von der Gottheit in ihn hineingetan (2. Kg. 19_7), in sein Inneres hineingemischt (Jes. 19_{14}), oder über ihn ausgegossen (Jes. 29_{10}). Gelegentlich wird der Geist als eine zwar von Jahwe ausgehende, aber doch mehr oder weniger von ihm losgelöste Potenz gedacht (1. Sam. 16_{14b}); in der Regel jedoch gilt er als der Geist Jahwes selber oder als ein Werkzeug und Mittel, durch welches Jahwe wirkt. Dieser Geistbegriff dient auch zur Deutung der mannigfachen profetischen Zustände; der Profet als solcher heißt „Geistesmann" (Hos. 9_7), d. h. Pneumatiker. Er kann selbst im habituellen Besitze des Geistes gedacht werden (2. Kg. $2_{9.\,15}$, vgl. Num. 11_{25}). Der Geist ist es, der mit unwiderstehlichem Zwang zu Tanz und Entzückung lockt (1. Sam. $10_{6.\,10}$ 19_{20}), der den Ekstatiker in tollem Jagen ins Gebirge oder in einsame Schluchten entführen kann (2. Kg. 2_{16}), der seinen Mund zu ekstatischer Rede zwingt (Num. 11_{25}, vgl. 2. Chr. 15_1 20_{14} 24_{20}).

Obwohl man in dieser Weise die Vorstellung einer Vereinigung von Gott und Mensch zu vermeiden sucht, liegt es doch in der Natur der Sache, daß diese Vorstellung sofort zerbricht, wo das ekstatische Erlebnis ursprünglich und spontan sich einstellt, eben im Profetentum selber. Die Profeten reden nicht nur im Auftrage und nach dem Geheiße Jahwes, wiederholen nicht nur Worte und Offenbarungen, die der Gott ihnen zugeraunt oder in der Vision gezeigt hat, sondern sie reden als Gott selbst und identifizieren sich, solange sie ekstatisch sprechen, durchaus mit ihm. Wenn Jeremia in der Vision seine Lippe von Jahwes Hand berührt fühlt (Jer. 1_9), wenn Hesekiel das Buch voller Seufzer, Stöhnen und Klagen sogar verschlingt (Hes. $2_{8\,ff.}$), so ist das nur ein Ausdruck für die Überzeugung, daß fortan der Profet im vollen Sinne ein Mund der Gottheit ist, daß die Worte des Gottes wie aus lebendigem Born seinem

Munde entsprudeln. So heißt es auch vergleichsweise (Ex. 4_{16}) von Aaron und Mose, daß Aaron als Sprecher der „Mund“ Moses, Mose aber sein „Gott“ sein soll. Die ältere Profetenrede bevorzugt darum das göttliche Ich. Bei Amos und Hosea ebenso wie bei Jeremia und Hesekiel ist diese Form der Rede die vorherrschende. Neben sie tritt dann freilich die Menschenrede, wie sie unter den älteren Profeten, besonders bei Jesaia und Micha in stärkerem Maße hervortritt. Gleichzeitig wird auch die Ichrede der Gottheit in der Regel als ein von der Gottheit vernommenes Wort (nᵉ'ūm) aufgefaßt.

Auch bei den Handlungen der alten Ekstatiker macht man die analoge Beobachtung. Auch hier erscheint der Profet vielfach als unmittelbarer Vertreter der Gottheit selbst, deren Rolle er z. T. völlig dramatisch spielt. Wenn etwa ein Zedekia ben Kenaana sich eiserne Hörner macht, mit denen der Aramäer niedergestoßen werden soll (1. Kön. 22_{11}), oder wenn Hesekiel das auf den Ziegelstein gezeichnete Jerusalem belagert (Hes. 4_{1-3}), so vertreten sie den Gott selber.

In diesen Erscheinungen der göttlichen Ichrede und der gottvertretenden Handlungen bewahrt noch das große Profetentum Judas auf vergeistigter Höhenlage eine Erbschaft der älteren Kultekstase.

5. Der Bewußtseinszustand in der Schreckvision.

Anders als bei der allmählich sich steigernden Erregung des ekstatischen Tänzers und Sprechers ist der Bewußtseinszustand in den Fällen, wo „Visionen“ durch einen plötzlichen, meist schreckhaften Eindruck ausgelöst werden. Entsprechend den körperlichen Erscheinungen dieses Affektes tritt zuerst ein plötzliches Stocken des Vorstellungsverlaufes ein. Der „Verstand steht still“. Wie die Tanzekstase zuletzt, wenn die Nervenkräfte völlig erschöpft sind, mit einem Zustand der Besinnungslosigkeit endet (1. Sam. 19_{24}), so sehen wir auch hier den Visionär ohnmächtig werden: es wird ihm dunkel vor den Augen (2. Mkk. 3_{27}), sein Ich „schmilzt hin“ (Hen. 60_3), halbtot (Weish. 18_{18}), mit entschwundenen Sinnen (IV. Esr. 10_{30}) liegt er betäubt (Dan. 10_9) am Boden.

Diesem Zustande der Besinnungslosigkeit pflegt dann ein Erwachen zu folgen. Man vergleiche etwa folgende Szene: Hesekiel ist vom Anblick der Gottesvision überwältigt zu Boden gesunken und berichtet nun über sein seelisches Erlebnis folgendes (Hes. 1_{28}—2_2): „Als ich das sah, fiel ich auf mein Gesicht. Dann hörte ich die Stimme eines, der redete und zu mir sprach: O Mensch, tritt auf deine Füße, damit ich mit dir

rede. Da kam Geist in mich, wie er zu mir geredet hatte, und stellte mich auf meine Füße". Und nun vernimmt er den Auftrag des Gottes, der ihm die Mission an das verstockte Volk gibt und empfängt aus der Hand Jahwes die Rolle mit Wehklagen, die er verschlingen muß.

Eine analoge Szene ist die in Dan. 10_{2-19} beschriebene, die im vollen Zusammenhang zitiert zu werden verdient: „Damals verbrachte ich, Daniel, drei Wochen lang in Trauer, aß keine wohlschmeckende Speise, und Fleisch und Wein kam nicht in meinen Mund, auch salbte ich mich nicht, bis drei Wochen vergangen waren. Am 24. I. aber hielt ich mich am Ufer des großen Stromes, d. i. des Tigris, auf. Da erhob ich meine Augen und sah, siehe da war ein Mann, in Linnen gekleidet, und die Hüften mit Feingold aus Ufaz gegürtet; sein Leib war wie Chrysolith, sein Gesicht sah aus wie der Blitz, und seine Augen wie Feuerfackeln, seine Arme und Beine erschienen wie polierte Bronze, und der Klang seiner Worte wie Getöse. Ich, Daniel, allein aber sah das Gesicht, während meine Begleiter es nicht sahen; großer Schrecken hatte sie befallen, so daß sie geflohen waren, um sich zu verbergen, während ich allein zurückblieb. Wie ich nun das große Gesicht erblickte, da blieb keine Kraft mehr in mir, und meine Gesichtsfarbe veränderte sich krankhaft (und ich behielt keine Kraft). Ich hörte aber den Klang seiner Worte, und als ich den hörte, ward ich betäubt (auf meinem Gesicht) und mein Gesicht lag auf dem Erdboden. Da berührte mich eine Hand und rüttelte mich auf, so daß ich mich auf meine Kniee und Handflächen emporrichtete. Und er sprach zu mir: Daniel, du Geliebter, merke auf die Worte, die ich zu dir rede, und stelle dich aufrecht hin; denn jetzt bin ich zu dir gesandt. Als er so zu mir redete, stand ich zitternd auf. Und er sprach zu mir: Fürchte dich nicht Daniel, usw. Ich aber hatte, während er so mit mir redete, mein Gesicht zur Erde gerichtet und war verstummt. Plötzlich war es, als ob die Hand (LXX) eines Menschen meine Lippen berührte. Da öffnete ich meinen Mund und redete. Und ich sprach zu dem, der mir gegenüberstand: O Herr, durch das Gesicht wurde ich von Krämpfen befallen und behielt keine Kraft mehr. Wie könnte wohl ich, der Knecht meines Herrn, mit dir, meinem Herrn, reden, wo doch jetzt keine Kraft mehr in mir vorhanden und kein Atem in mir geblieben ist! Da berührte mich der, der wie ein Mensch aussah, nochmals und stärkte mich. Und er sprach zu mir: Fürchte dich nicht, Geliebter usw."

Der Zustand nach dem Erwachen steht, wie schon diese Beschreibung zeigt, noch ganz unter der Nachwirkung des

Schreckens. Körperlich und seelisch ist der Mensch erschlafft, nicht Herr seiner Bewegungen und Vorstellungen. Von wirklicher Beobachtung und Urteil ist in einer solchen Verfassung nicht mehr die Rede; jeder Eindruck, der die Bewußtseinsschwelle überschreitet, wird nach den Vorstellungen des erregten Gemütes urteilslos gedeutet; jede sich aufdrängende Assoziation für unmittelbare Wirklichkeit genommen. So ist dies die günstigste Disposition für allerlei Illusionen und Halluzinationen. Irgend ein körperlicher Reiz wird als Berührung des Körpers oder der Lippe durch Engelshand gedeutet (Dan. $10_{10.\ 18}$ Hes. 60_4 71_3 IV. Esr. 10_{30}), irgend ein Geräusch als übernatürliche Stimme aufgefaßt (Hes. $2_{1\,f.}$, vgl. Hen. $71_{11\,ff.}$).

In schönster Stilisierung wird dieser psychologische Vorgang der Vision von dem Dichter von Jes. 21_{1-10} beschrieben. Er beginnt mit einer Schilderung des ersten auslösenden Eindrucks, zeichnet dann den Schreckaffekt und seine Wirkungen, und schließlich jagt in stürmischem Wechsel eine Halluzination die andere.

Wie[1] brausende Stürme
Kommt's aus der Wüste,
Grimmige Schauung
„Der Plünderer plündert,
„Auf Elamiter!
„Allem Gekreische

Zuckendes Zittern
Wehen, wie der
Schwindelnd vergehn mir
Taumelt das Herz mir,
Grausig ward mir.

Sie decken den Tisch!
„Auf ihr Fürsten!

Denn also hat mir
„Den Späher stell auf!
„Und schaut er Reiter,
„Reiter auf Eseln
„Lausch er leise,

Da schrie er: „Ich seh's[4]!
„Reitende Männer,
„Gefallen", rief er[5],
„All ihre Götzen

drunten im Südland,
aus grausigem Land.
wurde mir kund:
der Räuber raubt!"
Zum Krieg, ihr Meder!
mach ich ein End[2]!"

packt mir die Lenden,
Gebärenden Wehn;
Hören und Sehen,
verwirrt mich der Schreck,
der Dämmerung Lust.

sie breiten die Polster[3]
Salbet den Schild!"

der Herr geboten:
was er schaut, soll er melden!
Rossegespanne,
und auf Kamelen,
leise lausch er!"

Siehe da kommt's!
Rossegespanne!
„Gefallen ist Babel!
zerbrach er zu Staub!"

---

[1]) Der Anfang des Textes ist lädiert.

[2]) Guthe u. a. streichen die Zeile.

[3]) Die Worte „sie schmausen und zechen" sind ausgelassen.

[4]) l. אֹרֶה. Ausgelassen sind die Worte: „Auf den Ausguck, o Herr, trete ich beständig am Tage, und auf meiner Warte stehe ich alle Nächte."

[5]) Ausgelassen ist: ויאמר.

O mein zermalmtes, zerdroschenes Volk,
Was ich vernahm[1], ich tat es euch kund!

Die bloße Wirkung des Affektes ist freilich auch bei diesen Visionen schwerlich genügend, um die Erlebnisse völlig zu erklären; auch hier scheint, wie sich zeigen wird, in der Regel ein mehr oder weniger starker hypnotischer Einschlag mitwirksam zu sein.

III. Das Verhalten des Willens im Affekt.

1. Triebhafte Bewegungen und Handlungen.

Jede Vorstellung einer angeschauten oder als selbst ausgeführt gedachten Bewegung, ja die bloße Wortbezeichnung einer Bewegung, erzeugt den Trieb, die Bewegung auszuführen. Während nun im normalen Bewußtsein dieser Trieb durch andere Assoziationen oder willkürliche Gegenwirkungen meist unterdrückt wird, ist das durch starke Gemütsbewegungen eingeengte und veränderte Bewußtsein unfähig, einem solchen Triebe Widerstand zu leisten; denn andere Assoziationen, als die mit dem Affekt in Verbindung stehenden überschreiten in solchen Erregungszuständen nur schwer noch die Bewußtseinsschwelle. Die willkürliche Herrschaft über die Bewegungen ist infolgedessen unter der Affektwirkung geschwächt und gelähmt. So wird der Trieb ohne weiteres zur Bewegung. Der Ekstatiker fühlt sich seiner freien Selbstbestimmung beraubt, von fremder Macht bezwungen und gelenkt. Schon die einfachen Erscheinungen der Nachahmung, die bei den Gemeinschaftstänzen der Profeten beschrieben wurden und die oft geradezu den Eindruck einer krankhaften Ansteckung machen (1. Sam. $10_{6.\ 10}$ $19_{20.\ 23}$), gehören in dies Gebiet. Der Anblick der Genossen, der süß lockende Klang der Flöten und des Saitenspiels, ja die bloße Vorstellung des Tanzes reizt mit unwiderstehlicher Macht zu Bewegungen der Beine und Arme. In anderer Weise erscheint diese triebhafte Bewegung bei Elia, der, als die Hand Jahwes über ihn kommt, in rasendem Lauf vor Ahabs Wagen einherstürmt (1. Kg. 18_{46}), und daß solche Erscheinungen im Profetentum auch sonst beobachtet wurden, lehren Stellen wie 1. Kg. 18_{12} 2. Kg. 2_{16}: den Zeitgenossen war es kein unbekannter Anblick, wenn plötzlich der Geist Jahwes einen Profeten überfiel

[1]) Ausgelassen sind die Worte: „von Jahwe der Heere, dem Gotte Israels".

und ihn gegen seinen Willen davon jagte, wer weiß wohin. Weniger exaltiert, aber analog ist es, wenn die „Hand Jahwes" den Hesekiel ins einsame Tal hinausführt, damit er die Offenbarung Jahwes empfange (Hes. 3_{22} 37_1). Überall ist es eine dem Menschen selbst nicht recht erklärliche dunkle Vorstellung, unter deren Zwang er sich fühlt und die ihn nicht losläßt, bis er ihrem Antriebe Folge geleistet hat. So erzählt Jesaia davon, wie die „Hand" ihn packte und Jahwe ihn warnte, nicht „auf dem Wege dieses Volkes zu gehen" (Jes. 8_{11}). So sind offenbar auch die vielfachen Erlebnisse der Profeten von Befehlen Jahwes, dies oder das zu tun, mit solchen Zwangsgefühlen verbunden zu denken.

Eine eigentümliche Form haben die Triebhandlungen vielfach im Kulte, und zwar schon im alten Zauberkulte erhalten, in der Form von Zauberhandlungen, die unter starken Affekteinflüssen ausgeführt werden. Sie wirken im späteren Profetentum in bedeutsamer Weise nach in den sogen. symbolischen Handlungen. Auch bei ihnen ist der triebhafte Charakter der Handlungen oft ziemlich stark. Wenn ein Profet wie Zedekia ben Kenaana, der dem Ahab den Sieg über die Aramäer weissagt, sich eiserne Hörner macht, mit denen er dem wilden Stiere gleich um sich stößt und dazu seine Weissagung ruft (1. Kg. 22_{11}), so sieht das aus, wie eine fast unwillkürliche Versinnlichung der den Ekstatiker beherrschenden Vorstellung: Jahwe selbst, in dessen Rolle der Ekstatiker sich fühlt, stößt als Stiergott die Aramäer zu Boden. Es wäre freilich irrig, alle derartigen „symbolischen" Handlungen der Profeten als reine Triebhandlungen zu deuten; denn in vielen Fällen handelt es sich nur noch um Illustrationen der profetischen Weissagungen, die durchaus willkürlich und künstlich sind. Und doch ist nicht zu übersehen, daß die Profeten auch bei solchen Handlungen in der Regel überzeugt sind, daß dieselben ebenso wie die entsprechenden Weissagungsworte unter göttlichem Einflusse geschehen. Jahwe inspiriert ihnen die Ausführung der Handlungen ebenso wie das Sprechen der Worte (Jes. 20, Jer. 27 f. $43_{8\,\text{ff.}}$ Sach. $6_{9\,\text{ff.}}$ usw.). Gerade dieser Faktor der profetischen Handlungen wird leicht nicht richtig eingeschätzt. Wenn z. B. Jesaia oder sein Weib ihren Söhnen symbolische Namen geben, so geschieht dies nicht nur auf ausdrücklichen Befehl Jahwes hin; vielmehr wird die göttliche Wirksamkeit dabei so objektiv gedacht, daß ein solcher Name dann, wie irgend sonst ein Prodigium, zum objektiven Omen wird. Erst so ist z. B. ein Verständnis der berühmten Immanuelweissagung möglich. Besonders lehrreich für den triebhaften Charakter der symbolischen Handlungen sind auch die z. T. höchst seltsamen Manipulationen

Hesekiels: er belagert einen Ziegelstein, auf den er den Plan Jerusalems gezeichnet hat (4_{1-3}), er nährt sich wie die Belagerten von kärglichem Brot und Wasser ($4_{9a. 10-11. 16-17}$), er schert sich mit dem Schwerte Haupt- und Barthaar, teilt es in drei Teile, verbrennt, zerstückelt und zerstreut es (5_{1-2}), er wandert aus seinem Hause aus ($12_{1\,ff.}$), nimmt zitternd und bebend nur Brot und Wasser zu sich ($12_{17\,ff.}$), seufzt mit zusammenbrechenden Lenden (21_{11-12}) — alles Darstellungen des schweren Schicksals, das Jerusalem erwartet. Auch das grausige Schwertlied ($21_{13\,ff.}$) und das Wort vom Wegweiser ($21_{23\,ff.}$) kann man sich vielleicht mit entsprechenden Schaustelluugen oder Gesten begleitet denken. Und wie er den Untergang der blutbefleckten Stadt durch die Darstellung des rostigen Kessels ($24_{3\,ff.}$), ihr sang- und klangloses Ende durch das Unterlassen der Trauerriten beim Tod seines Weibes ($24_{15\,ff.}$) veranschaulicht, so die Wiederherstellung der zwei Reiche durch die Vereinigung der zwei Stäbe ($37_{15\,ff.}$, vgl. dazu Sach. $11_{4\,ff.}$). All diese Handlungen aber geschehen auf ausdrücklichen Befehl Jahwes.

Es ist nicht richtig, bei derartigen Triebhandlungen von einer Aufhebung der Willenstätigkeit zu reden, und sie als reine Reflexhandlungen anzusehen; von letzteren unterscheiden sie sich durch das Vorhandensein eines Bewußtseins. Aufgehoben ist nur die Willkür, die Freiheit der Bewegung, nicht die Willenstätigkeit als solche. Diese Willenstätigkeit kann sich sogar als solche gerade in diesen Zuständen zu ganz außerordentlichen Willensleistungen steigern, wie sie unter normalen Bedingungen nicht vollzogen werden, dagegen ihre Paralellen z. B. an den Kraftleistungen Hypnotisierter oder Geistesgestörter haben. Schon das stundenlange Springen, Tanzen und Toben der Ekstatiker (1. Kg. 18_{26-29}) zeigt solch ungewöhnliche Willensleistungen. Interessanter noch ist der Fall des Elias, der von der „Hand Jahwes“ ergriffen im strömenden Regenwetter vor dem dahinsausenden Gespann Ahabs die ansehnliche Strecke vom Karmel bis nach Jesreel in rasendem Laufe zurücklegt (1. Kg. 18_{46}), eine Strecke von über 40 Kilometern.

2. Triebhaftes Reden.

Ebenso triebmäßig wie die erwähnten Bewegungen und Handlungen erfolgt das profetische Reden. Wenn ihn „die Hand packt“ (Jes. 8_{11}), redet Jesaia inspirierte Worte; wenn der Saitenspieler die Saiten rührte, kam die Hand Jahwes über Elisa, so daß er weissagte (2. Kg. 3_{15}). Der Geist kommt über den Profeten (2. Chr. 15_1 20_{14}), fällt auf ihn (Hes. 11_5), zieht ihn an wie ein Kleid (2. Chr. 24_{20}). Fremder Zwang ist es, der die Zunge

des Profeten rührt, der auf seinen Sprachwerkzeugen spielt wie auf den Saiten des Instruments; nur die Lügenprofeten „nehmen ihre Zunge“ selber, um einen Gottesspruch murmelnd zu sprechen (Jer. 23_{31}). Das profetische Reden wird daher als „träufeln“ (hiṭṭīf) bezeichnet (Am. 7_{16} Mi. $2_{6.\ 11}$ Hes. $21_{2.\ 7}$), ein Ausdruck, der das Hervorstoßen profetischer Worte mit dem Niederfallen der Tropfen aus einem leckgewordenen Gefäße vergleicht.

Dies Gefühl vom Zwangscharakter ihrer Rede haben die großen Profeten vielfach in schönster dichterischer Form ausgedrückt. Amos formuliert es, wie es seine Art ist, einfach und knapp:

Es brüllt der Leu — wer schräke nicht zusammen,
Es spricht der Herr — wer würde nicht verzückt!
(Am. 3_8)

Jeremia beschreibt es vielfach: ein Feuer lodert in seiner Brust und droht das Gefäß zu zersprengen; mit elementarer Gewalt ergießt sich sein Schreckenswort über das spielende Kind auf der Gasse, auf die harmlos scherzenden Jünglinge (Jer. 6_{11}).

O Herz, ô Herz, ich bebe,
O Herzenskammern!
Die Brust will's mir zerreißen,
Ich kann nicht schweigen. (Jer. 4_{19})

Wollte er schweigen, so würde sein Gott selbst ihn fürchterlich schrecken (Jer. 1_{17}). Es ist ein harter Zwangszustand, gegen den kein Sträuben hilft. Ergreifenden Ausdruck geben auch die psalmistischen Partieen des Jeremiabuches dieser Empfindung:

Du Jahwe hast mich betört,
Gepackt, bezwungen,
Alltäglich werd ich zum Spott,
Ein jeder höhnt mich. (Jer. 20_7)

Auch die Erzähler der Profetengeschichten veranschaulichen diesen Zwangszustand teils getreu, teils in legendenhafter Übertreibung. Sobald der Geist den Profeten befällt, weissagt er (Num. 11_{25}). Ein Micha ben Jimla (1. Kg. $22_{14\,\text{ff.}}$) oder ein Bileam (Num. $22_{20.\ 38}$) versichern, daß sie unfähig sind, gegen den Befehl Jahwes zu reden; und ob ihm Balak Silber und Gold schenkte, soviel sein Haus bergen könnte, dem Worte Jahwes kann Bileam nicht Widerstand leisten (Num. 22_{18} 24_{13}, vgl. 22_{38} 23_{12}). Massiver ist die Darstellung in 1. Kg. $13_{20–22}$, wenn sie den Profeten von Betel, der anfangs ein Gotteswort frech erfunden hat, im Augenblick darauf, mitten bei Tisch, von der Inspiration überfallen werden läßt, so daß er, widerstandslos bezwungen, sich selber Lügen strafen muß. Noch gröber denkt sich die jüdische Legende den Zustand, wenn sie den jüdischen Schriftgelehrten Esra durch die Kraft der durch einen Wundertrank empfangenen göttlichen Inspiration den ge-

samten Inhalt der auf dem Sinai geoffenbarten, aber im Exil verloren gegangenen heiligen Bücher seinem Schreiber in die Feder diktieren läßt, indem seine Lippen vierzig Tage und vierzig Nächte lang unablässig reden (IV. Esr. $14_{41.\ 43}$). Hier mechanisiert die Legende die profetische Rede in einer völlig zauberhaften Weise, die der wirklichen ekstatischen Rede natürlich fremd ist.

Auch hier kann das triebhafte Reden sich zu außerordentlichen Willensleistungen steigern. Ein geschichtlich gut bezeugtes Beispiel auf dem Gebiete der Dauerrede ist der Fall Polykarps des Märtyrers, der in der Verzückung zwei Stunden lang, ohne zu verstummen, redet (Mart. Polyc. 7_2).

3. Zungenreden.

Bei hochgradiger Veränderung des Bewußtseins hört die willkürliche Beherrschung der Gliederbewegungen gänzlich auf. Lebhafte konvulsivische Zuckungen, sinnlose Arm- und Beinbewegungen können dann bei dem Ekstatiker auftreten, die wie reine Reflexbewegungen aussehen, aber doch noch von einem, wenn auch mehr und mehr verwirrten und ungegliederten Bewußtsein begleitet sind. Der ekstatische Tänzer macht den Eindruck eines sinnlos Rasenden, wie von Tobsucht Befallenen. Seine wilden Bewegungen führen dann zu einer völligen Erschöpfung der Nervenkräfte, die erst tiefer, bewußtloser Schlaf wiederherzustellen pflegt (1. Sam. 19_{24}).

Da, wo sich diese sinnlosen Gliederbewegungen auf die beim Sprechen tätigen Muskeln beschränken, ergibt sich die Erscheinung des „Zungenredens“. Auch hier handelt es sich nicht um reine Reflexbewegungen, sondern um Triebbewegungen, die von einem Bewußtsein begleitet sind. Paulus, der die Erscheinung nicht nur in seinen Gemeinden kannte, sondern selbst Zungenredner war, spricht davon, daß der Zungenredner sich durch solche Reden „selbst erbaue“, also nicht ohne Bewußtsein sei; andererseits rede, bete und singe er nicht mit dem „Verstande“, sondern mit dem „Geiste“. Sein Bewußtsein ist also verwirrt und der normalen Urteilsfähigkeit beraubt. Der Trieb, sich der Gottheit gegenüber lautlich zu äußern, besteht, aber die Beherrschung der Sprachwerkzeuge fehlt, und so kommt es nicht zu sinnvollen Worten oder gar Sätzen, sondern nur zu sinnlosen Lauten.

Paulus beschreibt in seiner lehrreichen Erörterung 1. Kor. 14_{2-25} das Zungenreden, indem er es in seiner gesunden Weise dem Weissagen (*προφητεύειν*) verständlicher Worte gegenüberstellt:

„Wer Zungen redet, redet nicht zu Menschen, sondern zu Gott; niemand vernimmt es, er redet Geheimnisse im Geist. Wer dagegen weissagt, redet Erbauung, Mahnung und Tröstung zu Menschen. Wer Zungen redet, erbaut sich selbst, wer weissagt, erbaut die Gemeinde. Gern gönne ich euch allen das Zungenreden, wünsche aber viel mehr, daß ihr weissagt. Wer weissagt, ist mehr, als wer Zungen redet, es sei denn, daß dieser es übersetze, damit die Gemeinde Erbauung davon habe. Gesetzt, Brüder, ich käme als Zungenredner zu euch, was nütze ich euch, wenn ich nicht in Offenbarung, Erkenntnis, Weissagung, Lehre zu euch rede? Wenn klingende Instrumente, wie Flöte oder Zither, ihre Töne nicht deutlich unterscheiden lassen, wie soll man die Melodie des Flöten- oder Zitherspiels verstehen? Wenn die Trompete nur undeutlichen Klang gibt, wer wird sich zum Kriege rüsten? Genau so ist es auch mit euch: wenn ihr mit der Zunge keine deutliche Rede von euch gebt, wie soll man die Rede verstehen? Es ist rein in die Luft gesprochen. So und so viele Sprachen gibt es in der Welt, nichts ist ohne Sprache. Kenne ich nun die Bedeutung der Sprache nicht, so bin ich für den, der sie spricht, ein Barbar, und jener ist ein Barbar für mich. So auch in eurem Falle. Wenn ihr ein so eifriges Interesse an den Geistern habt, so trachtet nach der Erbauung der Gemeinde, damit etwas dabei herauskommt. Deshalb möge, wer Zungen redet, so beten, daß er es übersetzen kann. Bete ich mit der Zunge, so betet mein Geist, aber mein Verstand ist unnütz dabei. Nun also? Ich will mit dem Geiste beten, ich will aber auch mit dem Verstande beten; ich will mit dem Geiste singen, ich will aber auch mit dem Verstande singen. Wenn du [bloß] im Geiste den Segen sprichst, wie soll dann einer, der auf dem Platz des Uneingeweihten steht, Amen zu deiner Danksagung sprechen? Er weiß ja gar nicht, was du sagst. Du sprichst deine Danksagung gewiß wunderschön, aber der andere wird nicht davon erbaut. Ich kann Gott sei Dank besser Zungenreden als ihr alle; aber in der Gemeinde will ich, um auch andere zu belehren, lieber fünf Worte mit meinem Verstande sprechen, als zehntausend Worte mit der Zunge. Brüder, werdet nicht Kinder im Denken, sondern seid Kinder in der Bosheit, im Denken aber werdet reif. Es steht im Gesetz geschrieben (Jes. $28_{11\,f.}$): „Durch Anderer Sprachen und durch Lippen Anderer werde ich zu diesem Volk reden, aber dennoch werden sie nicht auf mich hören, spricht der Herr.“ Demnach sind die Zungen zum Zeichen nicht für die Gläubigen, sondern für die Ungläubigen; die Weissagung dagegen gilt nicht

den Ungläubigen, sondern den Gläubigen. Wenn also die ganze Gemeinde zusammenkäme, und alle würden Zungen reden, und Uneingeweihte oder Ungläubige treten herein, werden sie nicht sagen, daß ihr von Sinnen seid? Wenn dagegen alle weissagen, und ein Ungläubiger oder Uneingeweihter tritt ein, so wird er von allen überführt, von allen beurteilt; was in seinem Herzen ist, wird offenbar, er fällt nieder auf sein Angesicht, betet Gott an und bekennt, daß Gott wirklich unter euch ist".

Beispiele für solches Zungenreden finden sich in der Martyrienliteratur, z. B. Mart. Jes. 5_{14}: „Jesaja schrie und weinte nicht, während er zersägt wurde, sondern sein Mund unterhielt sich mit dem heiligen Geiste, bis er entzweigesägt worden war," oder Mart. Polyc. 7_2: Polykarp „betete, voll der Gnade Gottes, so daß er zwei Stunden lang nicht schwieg." Auch die Beschreibung, die Celsus von den Ekstatikern in Phönike und Palästina liefert, gehört hierher: sie reden „allerlei unverständliches, mysteriöses und wilderregtes Zeug, dessen Sinn kein vernünftiger Mensch erkennen kann" (Origines contra Celsum VII 9). Daß auch der alten israelitischen und judäischen Profetie dies Zungenreden nicht fremd gewesen ist, lehrt die Stelle Jes. $28_{10\,f.\,13}$: das spöttische Publikum Jesajas persifliert die sinnlosen Laute der Ekstatiker: ṣaṷ laṣaṷ ṣaṷ laṣaṷ qaṷ laqaṷ qaṷ laqaṷ. Die Wiederholung ähnlicher Laute und Lautgruppen ist, wie auch moderne Erscheinungen dieser Art gezeigt haben, typisch für das Zungenreden.

IV. Über Sinnestäuschungen.

1. Die eigentliche Halluzination.

Von Sinnestäuschungen verschiedenster Art in den Zuständen heftiger Erregung ist schon mehrfach die Rede gewesen. Sie spielen überall in der Religionsgeschichte eine große Rolle. Unter ihnen sind die eigentlichen Halluzinationen von besonderer Bedeutung.

Man muß sich hüten, jede beliebige Sinnestäuschung als Halluzination anzusehen. Auszuscheiden sind alle normalen Sinnestäuschungen des Augenmaßes, der Farbenveränderung durch Kontrast und ähnliches. Auszuscheiden sind auch mannigfache normale Sinneswahrnehmungen, die eine nachträgliche Einbildung fantastisch umgestaltet. Es wäre recht verkehrt, all

die Erscheinungen, in denen die Alten eine Offenbarung dämonischer oder göttlicher Mächte zu sehen glaubten, als Halluzination zu erklären. In den großen Erscheinungen der Natur, im Gewitter und Sturm, im Erdbeben und Feuer sahen die Hebräer machtvolle Kundgebungen ihres Gottes, aber wo sie so urteilen, handelt es sich an sich nicht um Erlebnisse von Sinnestäuschungen, sondern um normale Wahrnehmungen, die nur in mythologischer Weise interpretiert werden. Das gilt z. B. vom Anblick des brennenden Busches, den Moses schaut (Ex. $3_{2\,ff.}$), vom Rauschen der Bakasträucher (2. Sam. 5_{24}) oder von „dem rauchenden Ofen und der Feuerfackel", die Abraham beim Opfern sieht (Gen. 15_{17}). Ebensowenig darf man von Sinnestäuschungen reden, wenn etwa der Araber der Wüste in der vorbeieilenden Gazelle, die sein flüchtiger Blick erhascht hat, bei nachträglicher Reflexion einen Wüstendämon gesehen zu haben glaubt. All solche Fabeleien, in denen jemand einen Dämon gesehen haben will, etwa in Tiergestalt als haarigen Bock oder als huschende Schlange, sind nichts als ungenaue und fehlerhafte Beobachtungen, die in der nachträglichen Reflexion eine fantastische Deutung erfahren haben.

Der Ausgangspunkt der wirklichen Halluzination ist nicht ein äußerer Sinneseindruck, sondern die zentrale Erregung selbst. Sie ist deshalb ihrem Inhalte nach nichts als ein Erinnerungsbild, welches sich von dem normalen durch seine größere Intensität unterscheidet. Das Auftreten der Halluzination erklärt sich physiologisch durch Anhäufung von Zersetzungsprodukten der Gewebe in der blutreichen Hirnrinde, durch die zunächst die Reizbarkeit derselben erhöht wird, die dann aber auch selbst eine Reizung hervorrufen können.

Die gewöhnlichsten physiologischen Ursachen dieser Erscheinung sind entweder Hyperämie der Hirnhäute und der Hirnrinde, Einwirkung toxischer Substanzen verschiedenster Art oder auch Anämie des Gehirns, wie solche bei tieferen Ernährungsstörungen oder bei gänzlichem Nahrungsmangel sich einstellt. Daraus erklärt sich die bei den meisten Völkern der Erde verbreitete Verwendung künstlicher Mittel zur Erzeugung von Halluzinationen; bekannt ist der Gebrauch des Opiums und des indischen Hanfes, des Tabaks und der Pfefferpflanze. Ähnlichen Zwecken dient vielfach der Genuß alkoholischer Getränke, besonders des Weines, auf dessen Bedeutung für die Steigerung ekstatischer Erregung schon hingewiesen wurde.

In stärkerem Maße dient das Fasten zur Vorbereitung halluzinatorischer Zustände. Tylor (Anfänge der Kultur II 18) gibt dafür Beispiele aus den verschiedensten Kulturgebieten; so heißt

es bei den Zulus, daß „der fortwährend gefüllte Magen keine Geheimnisse zu sehen vermöge“. Ohne zu essen oder zu trinken, weilt Mose vierzig Tage und Nächte bei Jahwe auf dem Berge (Ex. 34_{28}); vierzig Tage und Nächte fastet Jesus in der Wüste, bevor der Versucher ihm naht (Mt. $4_{2\,\mathrm{ff.}}$ Luk. $4_{2\,\mathrm{ff.}}$). Daniel hat drei Wochen lang keine wohlschmeckende Speise genossen, Fleisch und Wein hat er nicht angerührt, als er am Tigris die Engelvision erlebt (Dan. $10_{2\,\mathrm{ff.}}$); bis zur äußersten Erschöpfung hat er gefastet, als er um die Zeit des Abendopfers den Engel Gabriel schaut (Dan. $9_{3.\ 21}$). Ähnliches wird oft bei den Visionen der Apokalyptiker berichtet (IV. Esr. 5_{20} 6_{35} vgl. 9_{23-26} 12_{51} Ap. Bar. $9_{2\,\mathrm{f.}}$ $12_{5\,\mathrm{f.}}$ $20_{5\,\mathrm{f.}}$ 43_3 47_2 $48_{1.\ 25}$).

Aber ebenso wie diese physiologischen Ursachen, können auch rein psychische Ursachen, starke Gefühle und Affekte, infolge der sie begleitenden physiologischen Wirkungen Halluzinationen erzeugen. Der Affekt ist bei diesen Halluzinationen nicht nur eine Begleiterscheinung, sondern ihre unmittelbare Ursache. Erinnerungsbilder jeder Art können unter dem Einfluß des Affektes halluzinatorischen Charakter gewinnen. Dem bösen Gewissen werden die Angstvorstellungen zu Schreckgestalten und Schreckstimmen (Hi. 15_{21} 18_{11}). Im ahnungsvoll erregten Zustande der Schwangerschaft — so liebt es die Sage gern zu erzählen — sieht eine Frau, wie etwa die Mutter Muhammeds (B. Hišām 102), ein Gesicht, in dem ihr das künftige Schicksal des erwarteten Kindes vor die Seele tritt. Auf Tod und Leben angeklagt, schaut Stephanus in tiefer Ergriffenheit den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes (AG $7_{55\,\mathrm{f.}}$). Unter den furchtbarsten Schmerzen des Martyriums sieht der Jesaja der Legende den Herrn mit starr geöffneten Augen (Mart. Jes. 5_7). Während die Schlacht von Bedr geschlagen wurde, in der das Schicksal seiner Sache auf dem Spiele stand, betete Muhammed in angstvoller Erregung in seiner Hütte; heftiges Zittern hatte ihn ergriffen, als er die Botschaft empfing, daß Gabriel den Gläubigen zu Hilfe eile (B. Hišām 444). Überall ist der eigentlich halluzinatorische Charakter der Erlebnisse deutlich. So auch in der Vision (Dan. 10_{7-11}), deren Ursprung aus dem Affekte unverkennbar ist: „Ich, Daniel, allein sah das Gesicht, während meine Begleiter es nicht sahen; aber großer Schreck hatte sie befallen, so daß sie geflohen waren, um sich zu verbergen. Ich allein war zurückgeblieben. Als ich nun das große Gesicht sah, verließen mich meine Kräfte, meine Gesichtsfarbe veränderte sich krankhaft, und ich behielt keine Kraft. Da hörte ich den Ton seiner Rede, und als ich den hörte, fiel ich betäubt vor mich hin, das Gesicht auf dem Boden. Plötzlich aber rührte mich eine Hand an und rüttelte mich auf, daß

ich mich auf meine Kniee und Handflächen stützte. Und er sprach zu mir: Daniel, du Geliebter usw.“ Sehr verwandt ist die Darstellung der Vision des Paulus vor Damaskus (AG 9_7 22_9 $26_{13\,f.}$).

Auch die Profetensprüche setzen, wo sich die ekstatische Erregung zu hohem Grade steigert, vielfach eine der Halluzination sich nähernde ganz sinnliche Lebhaftigkeit der Schauung voraus, ja in Fällen, wie denen Jeremias, liegen z. T. offenbar eigentliche Halluzinationen vor:

Ich höre Trompetenschall,
Geschrei der Schlacht!
Verderben über Verderben,
Das Land verwüstet!

Meine Zelte plötzlich verwüstet,
Im Nu meine Decken!
Wie lang' soll ich schaun Signale,
Trompetenschall hören? (Jer. 4_{20-21}.)

Halluzinationen können auf allen Sinnesgebieten auftreten. Am häufigsten sind solche des Gesichtssinnes und des Gehörsinnes. Für die des Gesichtssinnes sind bereits genügend Beispiele gegeben. Daß auch halluzinatorische Gehörsreizungen den Profeten bekannt waren, lehren deutliche Zeugnisse. Der Profet hört Kriegsgeschrei und Trompetenschall (Jer. $4_{20\,f.}$), er hört bei der „Zuraunung Jahwes“ (n^e'ūm jahwā) die Stimme des Gottes „in den Ohren“ (Jes. 5_9 22_{14} Hes. 9_1). Als Begleiterscheinungen dieser gewöhnlichsten Halluzinationen treten oft auch halluzinatorische Reizungen anderer Sinne auf. Ziemlich selten sind solche des Geschmacks- und Geruchssinnes. Als alttestamentliches Beispiel wäre hier höchstens Hes. 3_3 zu nennen: als Hesekiel die ihm in der Vision gereichte Schriftrolle mit Klageliedern ißt, wird sie ihm im Munde süß wie Honig (vgl. dazu Ap. Joh. $10_{9\,f.}$). Auch Halluzinationen des Tastsinns kommen vor. Von der „Hand“ Jahwes fühlt sich der Profet gepackt (Jes. 8_{11} vgl. 2. Kg. 3_{15} Hes. 1_3 $3_{14.\,22}$ 8_1 11_{24} 37_1); fühlt sich am Haupthaar gefaßt und davongetragen (Hes. 8_3, vgl. Bel und Drache $3\text{b}_{.39}$). Ihm ist, als ob sein Mund von göttlicher Hand (Jer. 1_9), seine Lippe vom Glühstein berührt werde (Jes. 6_7), als ob er eine Schriftrolle verschlinge (Hes. 3_2) oder einen Kelch voll feurigen Wassers trinke (IV. Esr. 14_{39}). Im einzelnen Falle ist hier freilich selten nachzuweisen, ob der Ausgangspunkt der Steigerung zentral oder peripherisch ist. Denn Tastempfindungen dieser Art können natürlich auch durch äußere Hautreize hervorgerufen sein, wenn etwa der Schläfer sich plötzlich von Engelshand berührt fühlt und aufgeweckt wird (1. Kg. $19_{5.\,7}$ vgl. Sach. 4_1) oder der zu Boden gefallene Visionär durch den Engel aufgerüttelt wird (Dan. 10_{10}).

Weshalb im einzelnen Falle gerade ein bestimmtes Sinnesgebiet von Halluzinationen heimgesucht wird, läßt sich physiologisch selten sicher feststellen. Vielfach ist es der Mangel bestimmter Sinnesreize, der die Reizbarkeit der betreffenden zentralen Sinnesflächen zu steigern und dadurch zu Halluzinationen des betreffenden Sinnes zu disponieren scheint. So begünstigt offenbar langes Verweilen in der Einsamkeit das Auftreten von Gehörshalluzinationen. Von Muhammeds ersten Erlebnissen profetischer Art wird erzählt: „Es geschah, als er seines Geschäftes wegen ausgegangen war, daß er sich so weit entfernte, bis ihm die Häuser aus den Augen entschwunden waren und er bis in die Schluchten und tiefsten Täler von Mekka gelangte; und jeder Stein und Baum, an dem der Gesandte Gottes vorüberging, rief: Heil dir, du Gesandter Gottes! Da wandte sich der Gesandte Gottes ringsum, nach rechts, links und rückwärts, sah aber nur die Bäume und Steine. So verweilte der Gesandte Gottes, solange Gott es wollte, und sah und hörte mancherlei“ (B. Hišām 151). Die Geschichte der Visionäre aller Zeiten bietet Beispiele für die Bedeutung, die der Aufenthalt in der Einsamkeit der Berge, des Feldes, der Einöde und der Wüste für ihre Erlebnisse hat. Als einsamer Bergbewohner auf dem Karmel wird z. B. schon Elia gelegentlich vorgestellt (2. Kg. 1_9). In der Einsamkeit der Wüste vernimmt Mose die Stimme Jahwes im Dornbuch (Ex. $3_{1\,ff.}$ vgl. IV. Esr. 14_1). Wie Mose vierzig Tage und Nächte allein bei Jahwe auf dem Berge weilt (Ex. 34_{28}), so wandert Elia vierzig Tage und Nächte einsam durch die Wüste, ehe er am Horeb Jahwes Erscheinung erlebt (1. Kg. 19_8 vgl. Mt. $4_{1\,ff.}$ Luk. $4_{1\,ff.}$). Draußen vor der Stadt, fern vom Gewühle der Menschen, auf freiem Felde oder in einsamer Höhle empfangen manche Apokalyptiker ihre Offenbarungen (IV. Esr. 9_{26} 12_{40-51} 14_1 Ap. Bar. 21_1 31_2), und die Erlebnisse der älteren Profeten setzen öfters ähnliche Situationen voraus (Am. 7_{1-6} Jer. 1_{11-12} Hes. $1_{1\,ff.}$ $3_{22\,ff.}$ $37_{1\,ff.}$).

Vor allem ist es auch die Stille der Nacht, die Gehörshalluzinationen begünstigt. Die nächtlichen Offenbarungen, die die Seher erleben, sind nicht immer als Traumerlebnisse aufzufassen; vielfach handelt es sich bei denselben offenbar um Erlebnisse des wachen oder halbwachen Zustandes vor dem Einschlafen. In dieser Weise kann z. B. das Erlebnis des jugendlichen Samuel im Tempel zu Silo (1. Sam. 3) verstanden werden: auf dem Nachtlager ruhend, glaubt der Knabe die Stimme Elis zu hören, und einmal um das andere springt er auf, um nach dem Befehle seines Herrn zu fragen, bis er erfährt, daß Jahwe der Rufende ist. Eine zur Nachtzeit bei wachem Zustande erlebte Halluzination wird offenbar auch Hi. 4_{12-16} beschrieben.

Das Dunkel der Nacht befördert, wie schon die erwähnten Beispiele zeigen, zugleich Halluzinationen des Gesichtssinnes. Aus den Beschreibungen ist oft nicht sicher zu erkennen, ob der Halluzinierende im Schlaf, im Halbschlaf oder im wachen Zustande zu denken ist. Ein wacher Zustand ist offenbar bei Saul vorausgesetzt, als er bei der Hexe zu Endor den Geist Samuels zu sehen bekommt (1. Sam. 28_{15-19}). Ein Zustand zwischen Wachen und Schlafen wird ausdrücklich in folgender Szene aus der Geschichte Muhammeds beschrieben: „Als sich die Kuraischiten in Al-ǧuḥfa gelagert hatten, sah Ǧuhaim b. Aṣ-ṣalt b. Maḫrama b. Al-muṭṭalib b. ʿAbd manāf ein Gesicht. Darauf erzählte er: Im Traumgesicht[1] — ich befand mich zwischen dem Zustande des Schlafenden und Wachenden — sah ich einen Mann auf einem Pferde herankommen und stillstehen; bei sich hatte er ein Kamel; der sprach . . .“ (B. Hišām 437).

Wie in solchen Fällen der Mangel an Sinnesreizen das Auftreten von Halluzinationen begünstigt, so kann auch die überhäufte Reizung der Sinne die gleiche Wirkung haben. So entstehen leicht Fantasmen des Gesichtssinnes bei langem Anstarren der Sonne oder blendender Gegenstände; in Verbindung mit Autosuggestionen ist besonders letzteres in alter und neuer Zeit oft zu Wahrsagezwecken geübt worden.

Bei höheren Graden zentraler Reizung bedarf es dieser begünstigenden Bedingungen gar nicht, um Halluzinationen hervorzurufen. Im hellen Licht und im Lärm des Tages treten sie dann auf. Ein Elisa sieht, während er daheim mitten unter der Schar seiner Profetenjünger sitzt, die Halluzination des ihn verfolgenden Königs (2. Kön. $6_{32\,\mathrm{ff.}}$). Ähnlich Hesekiel, der mitten unter den Ältesten Judas eine Vision erlebt (Hes. $8_{1\,\mathrm{ff.}}$).

Es leuchtet ein, daß die allgemeine Reizbarkeit des Nervensystems von großer Bedeutung für die Dispositionen zu Halluzinationen ist, daß deshalb die Empfänglichkeit dafür bei den einzelnen Individuen sehr verschieden ist. Bei besonders reizbaren Naturen bedarf es oft nur des allergeringsten Anstoßes, um in dem reizbaren Gehirn wirkliche Reizungen auszulösen. Elisa z. B. wird als eine solche besonders reizbare Natur beschrieben; denn der Erzähler will offenbar eine besondere Fähigkeit dieses Führers der Profetenschaft hervorheben, wenn er berichtet: so oft der Saitenspieler nur die Saiten rührte, kam die Hand Jahwes über ihn (2. Kön. 3_{15}). Gesteigert wird diese Empfänglichkeit durch gewohnheitsmäßige Erregung solcher Zustände, wie sie in den Kreisen des berufsmäßigen Profetentums Brauch war, so daß hier das Auftreten von Halluzinationen

[1]) Wörtlich: „in dem, was der Schlafende zu sehen pflegt“.

offenbar etwas ganz Alltägliches war. Die Profetengeschichten des Alten Testamentes geben in diese Verhältnisse einen äußerst lehrreichen Einblick.

Die Frage liegt nahe, ob die Unterschiede des Geschlechts und Alters dabei eine Rolle spielen. Was das erstere anlangt, so ermöglichen die historischen Nachrichten kein Urteil; zwar übertrifft in der Überlieferung die Zahl der männlichen Visionäre die der weiblichen beträchtlich, aber bei der untergeordneten Rolle, die das Weib naturgemäß im öffentlichen Leben spielt, besagen Zahlen hier wenig. Vergleicht man das Auftreten der Frau in anderen Berufen, so könnte im Gegenteil von einer verhältnismäßigen Häufigkeit weiblichen Profetentums gesprochen werden (vgl. Mirjam, Debora, Hulda, Noadja und Hes. $13_{17\,ff.}$ und das Sibyllentum in Kleinasien).

Dagegen scheint das überhaupt für erregte Nervenzustände empfängliche jugendliche Alter zu Halluzinationen stärker zu neigen als der Erwachsene oder Greis. Bastian (Beiträge zur vergleichenden Psychologie 1868, S. 131) erzählt von den Schamanen, daß sie als Schüler gern Kinder nehmen, die durch Aufgeregtheit und Neigung zu Krämpfen ein erregtes Nervensystem verraten, und die sie von früher Jugend auf zu ihren Seherkunststücken erziehen. Ähnliches berichtet B. Hišām von den Arabern im alten Nedschrān, wo schon junge Knaben bei einem Zauberer (sāḥir) die Zauberei erlernten. Auch das Alte Testament erzählt von sehr jugendlichen Visionären, wie Samuel, der schon in frühester Jugend im Tempel zu Silo Gesichte erlebt (1. Sam. $3_{1\,ff.}$). Bemerkenswert ist die Tatsache, daß die Berufung der großen Profeten fast regelmäßig in jugendliches Alter fällt: Jesaja muß um 738 (vgl. Jes. 6) ziemlich jung gewesen sein; Jeremia bezeugt selber sein jugendliches Alter bei der Berufungsvision (Jer. 1_{6-7}); Hosea war, als er seine ersten Offenbarungen empfing, in dem Alter, in dem der Orientale zu heiraten pflegt (Hos. 1); auch Hesekiel wird im Jahre 593 (Hes. 1) verhältnismäßig jung gewesen sein. Noch der Apokalyptiker des Danielbuches beschreibt seinen Helden als Knaben, als er die ersten Offenbarungen empfängt (Dan. 1_{17}).

Von Einfluß auf die besondere Beschaffenheit der halluzinatorischen Fantasmen ist die Stärke der vorhandenen Reizung. Bei sehr intensiver Reizung pflegen vielfach hellglänzende Gesichtsbilder oder betäubende Schallerregungen aufzutreten. Es genügt nicht, die Ausmalung der Visionen als grelle Lichterscheinungen nur aus mythologischer Anschauung zu erklären; der Gedanke, daß die übernatürliche Welt als solche eine Welt des Lichtes und der Sonne sei, hat erst in verhältnismäßig später Zeit bei den Juden größere Bedeutung gewonnen, während er

im alten Israel bedeutungslos war. Wenn daher schon in älterer Zeit die Visionen vielfach als glänzende Lichtbilder beschrieben werden, so wird der Grund dafür eben in jener physiologischen Eigenschaft starker Halluzinationen zu suchen sein. So erscheinen schon in den Profetengeschichten des Elia und Elisa die feurigen Wagen und Rosse (2. Kg. 2_{11} 6_{17}). Mose und die siebzig Ältesten schauen den Gott Israels auf dem Berge im Lichtglanz: unter seinen Füßen war es wie ein Gebilde von Saffirfließen und wie der Himmel selbst an Glanz (Ex. 24_{9-11}) spätere Hand malt es weiter aus, wenn sie den Anblick der Herrlichkeit Jahwes wie fressendes Feuer auf der Bergkuppe schildert (Ex. 24_{17}); ja eine groteske Legende erzählt gar, als Mose vom Berge niederstieg, habe die Haut seines Gesichtes vom Widerschein des göttlichen Lichtes derartig geglänzt, daß die Israeliten den Glanz nicht hätten ertragen können und Mose im Verkehr mit ihnen eine Schutzhülle vor das Gesicht habe legen müssen (Ex. 34_{29-34}). Historisch wertvoller als diese legendenhaften Erzählungen sind eigene Berichte der Visionäre. Ein strahlendes Bild weiß Hesekiel von der Erscheinung Jahwes zu entwerfen, in welchem er alle Vergleiche des Hellleuchtenden heranzieht: Glanzerz, feurige Kohlen, Fackeln, Blitze, Chrysolith, Kristall, Saffir und den Glanz des Bogens, der am Regentag in der Wolke erscheint (Hes. 1). Ebenso Daniel, der am Ufer des Tigris die Engelgestalt schaut: einen Mann im Linnengewand, die Lenden von Gold umgürtet, den Leib von Chrysolith, sein Gesicht strahlend wie Blitz, seine Augen wie Feuerfackeln, seine Arme und Füße wie poliertes Erz, so daß der Visionär, unfähig, all den Glanz auszuhalten, entsetzt die Blicke zu Boden wendet (Dan. $10_{5\,f.\ 15}$). Ähnlich erscheinen dem erschreckten Heliodor im Tempel die Engel als Reiter mit glänzendem Geschirr und als Jünglinge in strahlender Schönheit (2. Makk. $3_{25\,f.}$); Ptolemäus IV. und seine Leute sehen aus den geöffneten Toren des Himmels zwei lichtglänzende Engel von furchtbarem Aussehen, allen außer den Juden sichtbar, herniedersteigen (3. Makk. 6_{18}); Apollonius und sein Heer nehmen wahr, wie vom Himmel her Engel zu Pferde mit blitzenden Waffen auf sie losstürmen (4. Makk. 4_{10}). Als Männer in glänzenden Kleidern, deren Licht die Augen blendet, erscheinen zwei Engel den Weibern am Grabe Jesu (Luk. 24_{47}).

Ähnliche grellglänzende Gesichtsbilder werden auch in Traumgesichten, wenngleich nicht so häufig, erwähnt. Im Traum Mardochais bricht aus anfänglichem Dunkel Licht und Sonne strahlend hervor (Zus. zu Esth. $1_{7.\ 10}$). Daniel schaut im Traumgesicht den Herrn in schneeweiß leuchtendem Gewande, das Haar rein wie Wolle, den Tron Gottes wie lauter Flammen,

mit Rädern wie Feuer, und einen Feuerstrom, der sich aus ihm ergießt (Dan. $7_{9\,f.}$). Henoch gar weiß sich bei seiner Schilderung der göttlichen Wohnung, in die er in nächtlichem Gesicht getragen wird, nicht genug zu tun in der Beschreibung all des Glanzes, der ihn blendend umstrahlt (Hen. 14); gerade solche breiten Ausmalungen sind bezeichnend für die Bedeutung dieses Faktors in den Visionen:

„Siehe, Wolken luden mich ein im Gesicht, und ein Nebel forderte mich auf; der Lauf der Sterne und Blitze drängte mich, und Winde gaben mir Flügel im Gesicht und hoben mich empor. Sie trugen mich hinein in den Himmel. Ich trat ein, bis ich mich einer Mauer näherte, die aus Kristallsteinen gebaut und von feurigen Zungen umgeben war; und sie begann mir Furcht einzujagen. Ich trat in die feurigen Zungen hinein und näherte mich einem großen, aus Kristallsteinen gebauten Hause. Die Wände jenes Hauses glichen einem mit Kristallsteinen getäfelten Fußboden, und sein Grund war von Kristall. Seine Decke war wie die Bahn der Sterne und Blitze, dazwischen feurige Kerube, und der Himmel bestand aus Wasser. Ein Feuermeer umgab seine Wände, und seine Türen brannten von Feuer. Ich trat ein in jenes Haus, das heiß wie Feuer und kalt wie Schnee war. Da war keine Lebenslust vorhanden; Furcht umhüllte mich, und Zittern erfaßte mich. Da ich erschüttert war und zitterte, fiel ich auf mein Angesicht und schaute im Gesicht: Siehe, da war ein anderes Haus, größer als jenes; alle seine Türen standen vor mir offen, und es war aus feurigen Zungen gebaut. In jeder Hinsicht, durch Herrlichkeit, Pracht und Größe, zeichnete es sich aus, daß ich euch keine Beschreibung von seiner Herrlichkeit und Größe geben kann. Sein Boden war von Feuer, seinen oberen Teil bildeten Blitze und kreisende Sterne, und seine Decke war loderndes Feuer. Ich schaute hin und gewahrte darin einen hohen Thron. Sein Aussehen war wie Reif; um ihn herum war etwas, das der leuchtenden Sonne glich und das Aussehen von Keruben hatte. Unterhalb des Trones kamen Ströme lodernden Feuers hervor, und ich konnte nicht hinsehen. Die große Majestät saß darauf. Sein Gewand war glänzender als die Sonne und weißer als lauter Schnee. Keiner der Engel konnte in dieses Haus eintreten und sein Antlitz vor Herrlichkeit und Majestät schauen. Kein Fleisch konnte ihn sehen. Loderndes Feuer war rings um ihn; ein großes Feuer verbreitete sich vor ihm und keiner näherte sich ihm. Ringsherum standen zehntausendmal Zehntausende vor ihm, und alles, was ihm beliebt, tut er. Und die Heiligsten der Heiligen, die in seiner Nähe stehen, entfernten sich nicht bei

Nacht oder bei Tage, noch gingen sie weg von ihm. Bis dahin war ich auf mein Gesicht gefallen und zitterte. Da rief mich der Herr mit seinem Mund und sprach zu mir: Komm hierher, Henoch, und höre meine Worte! Da kam einer der Heiligen zu mir, weckte mich auf, ließ mich aufstehen und brachte mich bis an das Tor; ich aber senkte das Antlitz".

In ähnlicher Weise, wie die Lichtreize, erscheint oft auch die Intensität der Schallerregungen subjektiv verstärkt. Schon einem Jesaia dünkt der Schall des Sarafengesanges so laut, daß ihm die Tempelschwellen zu zittern scheinen (Jes. $6_{3\,f.}$). Wie Wogenbrausen und Erdbeben erklingt dem Hesekiel das Rauschen der Flügeltiere, die Jahwes Gefährt durch die Lüfte ziehen, und das Dröhnen der Wagenräder (Hes. 1_{24} $3_{12\,f.}$ 10_5). Wie betäubender Lärm schallt dem Daniel in der Vision das Engelwort ins Ohr (Dan. $10_{6.\ 9}$). Das Gleiche geschieht im Traumgesichte, wenn dem Visionär Geräusche und Stimmen wie Donner und Erdbeben erklingen (Zus. z. Esth. $1_{4\,ff.}$ IV. Esr. $6_{13\,ff.}$ $10_{20\,ff.}$).

Abgesehen von dieser physiologisch erklärbaren subjektiven Verstärkung der Reizungen ist die Beschaffenheit der halluzinatorischen Fantasmen, ebenso wie die der gewöhnlichen Erinnerungsbilder, durch die Assoziationen des individuellen Bewußtseins bestimmt. Eben durch die starke Gefühlsbetonung erhalten diese Assoziationen im Affektzustande leich halluzinatorische Lebhaftigkeit. Sehr oft sind es Eindrücke der jüngsten Vergangenheit, die als Halluzinationen auftauchen, etwa das Bild eines kürzlich Verstorbenen. So sieht Saul, als er die Wahrsagerin von Endor besucht, die Gestalt Samuels, und was dieser ihm wahrsagt, entspricht den ängstlichen Befürchtungen, die Saul bereits mitbringt. Der religiöse Visionär sieht in analoger Weise vor allem die Gottheit oder himmlische Wesen. Die Gestalt, in der diese dem Visionär sich zeigen, entspricht entweder traditionellen Vorstellungen oder ist doch aus Elementen solcher Vorstellungen zusammengesetzt. Was ein Jesaia als Gottesvision im Adyton des Tempels schaut, besteht offenbar im wesentlichen aus Vorstellungen der Volksanschauung, nach welcher Jahwe dort auf Zion inmitten schlangengestaltiger Diener wohnte (Jes. 6). Hesekiels Gottesvision steht deutlich unter assyrisch-babylonischem Einfluß (Hes. 1). Man kann ganz allgemein sagen: die dem Visionär sich darbietenden Vorstellungen sind niemals schlechthin neue, sondern stehen stets zu früheren Bewußtseinsinhalten in Beziehung, entstammen also irgendwie der Erinnerung. Das ist auch dann der Fall, wenn das Individuum sich dieses Zusammenhangs nicht bewußt wird, wenn eine Vorstellung

scheinbar unvermittelt im Bewußtsein plötzlich auftaucht und dem Visionär den Eindruck wunderbarer Intuition erweckt. Dies gilt z. B. von den häufig erzählten Bekehrungsvisionen, die, so plötzlich sie im Augenblicke dem Visionär erscheinen, doch durch intensive Beschäftigung mit dem Vorstellungsinhalte der Vision längst vorbereitet zu sein pflegen. Das Wort des dem Paulus bei Damaskus erscheinenden Christus beleuchtet diese Verfassung des Bewußtseins deutlich: „Es wird dir schwer, wider den Stachel zu löken.“ Nicht die Begleiter des Paulus, die, wie es heißt, auch den Lichtschein wahrnehmen, sondern nur Paulus erlebt die Offenbarung des verklärten Christus (AG 22_9). Inwieweit die Berufungsvisionen der alten Profeten in ähnlicher Weise vorbereitet zu denken sind, wissen wir nicht.

Von Bedeutung für die Gestaltung der einzelnen Vision sind offenbar vielfach frühere visionäre Erlebnisse, sei es, daß ein vom Visionär selber einmal geschautes Visionsbild wiederkehrt (Hes. 3_{23} 8_4), sei es, daß Berichte über Visionen anderer auf die eigene Vision einwirken. Was letzteres angeht, so beobachtet man, daß gewisse Visionsschemata geradezu stereotyp werden: das Hören der Gottesstimme, die Berührung des Mundes, die Versetzung in die Ratsversammlung an Gottes Tron, die Entrückung in den Himmel oder ins Paradies u. ä. Mit der Annahme bloß literarischer Nachahmung solcher Schemata kommt man hier schwerlich aus; sonst wären all solche Visionsberichte Fälschungen. Vielmehr wird anzunehmen sein, daß bestimmte überlieferte Formen des visionären Erlebnisses auf die Gestaltung neuer Visionen unwillkürlich eingewirkt haben.

2. Normale Sinneseindrücke als Elemente der Visionen.

Viele Exegeten scheinen der Meinung zu sein, daß alles, was im Rahmen alter Visionsberichte beschrieben wird, als Halluzination anzusehen sei. In Wahrheit handelt es sich in solchen Berichten oft zu einem beträchtlichen Teile nicht um Halluzinationen, sondern um normale Sinneswahrnehmungen, welche sich dann freilich mit Halluzinationen verbinden und gelegentlich für den Visionär so völlig vermischen, daß er selber beide nicht mehr zu unterscheiden vermag. Um diese Vermischung von Halluzination und normaler Sinneswahrnehmung zu veranschaulichen, seien einige solcher „Visions“berichte wiedergegeben.

Jeremia erzählt in Jer. 1_{11-12} folgendes Erlebnis: „Das Wort Jahwes erging an mich also: Was schaust du da, Jeremia? Ich erwiderte: Ich schaue den Stamm eines Mandelstrauchs (šāqēd). Da sprach Jahwe zu mir: Du hast recht geschaut; denn

ich wache (šōqēd) über meinem Worte, es auszuführen.“ Ganz ähnlich verläuft ein Erlebnis des Amos, der in Am. 8_{1-2} folgendes erzählt: „So ließ mich der Herr Jahwe schauen: Siehe da war ein Korb voll Herbstobst (qaiṣ). Da sprach er: Was schaust du, Amos? Ich sprach: Einen Korb voll Herbstobst. Da sprach er zu mir: Gekommen ist das Ende (qēṣ) über mein Volk Israel, ich will seiner fortan nicht mehr schonen.“ Betrachtet man, wie es vielfach geschieht, in diesen „Visionen“ den Mandelstrauch oder den Korb voll Herbstobst als Halluzination, so ist ein psychologisches Verständnis des Erlebnisses, wie mir scheint, durchaus unmöglich; es ist nicht zu erklären, in welcher Weise die Vorstellung des über seinem Worte wachenden Gottes die Halluzination eines Mandelstrauchs, oder die Vorstellung vom Ende Israels die Halluzination eines Korbes mit Herbstobst auslösen könnte.

Forscher, wie August Knobel (Der Prophetismus der Hebräer I 171) oder Abraham Kuenen (De profeten en de profetie onder Israël 1875, I 93 f.), die sich dieser Überlegung nicht verschließen, sehen sich deshalb zu dem Schlusse gedrängt, Visionen solcher Art seien nichts anderes als literarische Kunstprodukte, frei gewählte Einkleidungen profetischer Gedanken. Eine solche Erklärung wird jedoch gerade der älteren von Künstlichkeiten noch weit entfernten Profetie und im besonderen der völlig naiven Darstellung dieser „Visionen“, die ganz den Eindruck wirklicher Erlebnisse machen, schwerlich gerecht. Die von den genannten Forschern empfundene Schwierigkeit hebt sich, sobald man den bei den überlieferten Visionserlebnissen beteiligten Faktor normaler Sinneswahrnehmungen mit in Rechnung stellt. Man denke sich Jeremia, den jungen Grübler, draußen auf einsamem Felde; vielleicht ist's die Zeit, da die Natur im Winterschlafe ruht. Da erblickt er den grünenden Mandelstrauch, den die hebräische Sprache den „Wachen“ nennt, und während dem besinnlichen Jüngling das Wort auf den Lippen schwebt, assoziiert sich ihm auch schon die Vorstellung, die ihn tagaus, tagein beschäftigt hat: Jahwe wacht. Erst indem die assoziative Vorstellung unter starker Gefühlsbetonung sinnlich lebhaft wird, gewinnt das Erlebnis den Charakter der Gehörshalluzination. Ähnlich bei Amos: auch hier ist die normale Sinneswahrnehmung eines Korbes mit Herbstobst das Primäre; mit ihr assoziiert sich infolge des Anklangs der hebräischen Wörter die dem jungen Profeten naheliegende Vorstellung vom Ende Israels.

Was in diesen Beispielen zu einer gewissen Evidenz zu bringen ist, wird vermutlich auch für eine ganze Reihe anderer Visionsberichte gelten. Wir sehen Jeremia vor dem brennenden

Feuer sitzen und zuschauen, wie unter dem siedenden Kessel der Rauch von Norden her ihm entgegenblakt: der „Feind von Norden“! (Jer. $1_{13\,ff.}$). Oder er gewahrt vor dem Tempel Jahwes zwei Körbe mit guten und schlechten Feigen: die guten und schlechten Elemente des Volkes (Jer. $24_{1\,f.}$). Oder Amos sieht einmal einen Maurer auf der Mauer stehen, das Bleilot in der Hand — Jahwe prüft sein Volk mit dem Bleilot (Am. 7_{7-9}). Normale Sinneswahrnehmungen bilden auch den Ausgangspunkt der Visionen in Am. $7_{1-3.\ 4-6}$: es ist die Zeit, in der die Sommersaat zu sprossen anfängt; da wandert der junge Hirt übers Feld und sieht, wie Heuschrecken das grüne Kraut abfressen; ein andermal sieht er, wie Feuer — so stellt es die alte Zeit sich vor — droben am Himmel das Wasser des Himmelsozeans verzehrt; sofort assoziieren sich diesen Sinneseindrücken bestimmte Vorstellungsbilder und steigern sich in der Bewegung seines Gemüts zu Halluzinationen.

Sogar eigentliche Gottesvisionen können im Rahmen normaler Sinneswahrnehmungen auftreten. Der Altar, an dem Amos den zürnenden Gott als Zerstörer sieht (Am. $9_{1\,ff.}$), ist der reale Altar von Betel, vor dem der Profet selber so manchesmal seine Zornesworte unter die ausgelassene Menge der Festfeiernden geschleudert hat; auch diesmal sieht er den Altar so normal, wie sonst, aber plötzlich taucht auf diesem Hintergrunde die Halluzination der Gotteserscheinung auf. Ganz ähnlich wahrscheinlich bei Jesaia in Kap. 6: der Tempel, den er schaut, ist schwerlich ein himmlisches Heiligtum, in das die Fantasie den Profeten entrückte, sondern der Tempel auf Zion, vor dem er leibhaftig steht. Man kann sich den Vorgang leicht ausmalen: in Andacht hingesunken, richten sich die Blicke des Profeten hin zum Gotteshause, und seine Augen dringen durch das Heilige bis hinein ins Adyton, in dessen Dunkel Jahwe seinen Tron aufgeschlagen hat, wo er unsichtbar für sündige Augen inmitten seiner geheimnisvollen Trabanten wohnt. Wundersame Bilder tauchen da vor den entzückten Augen Jesaias auf; er wird gewürdigt, das, was Menschenblicken sonst verborgen ist, zu schauen und dem erhabenen Gesang der Heiligen an Gottes Tron zu lauschen. Auch die Visionen Hesekiels haben vielleicht teilweise einen Hintergrund normaler Sinneswahrnehmungen: es sind keine nur eingebildeten, sondern wirkliche Wanderungen, zu denen ihn in $3_{22\,ff.}$ $37_{1\,ff.}$ die „Hand Jahwes“ zwingt, und das Tal, in das er geführt wird, ist ein wirkliches Tal in der Umgegend seines Wohnorts. Hier auf dem Hintergrunde der wirklichen Landschaft schaut er als Halluzination den strahlenden Anblick der Herrlichkeit Jahwes; auf dem Erdboden, den seine Füße betreten, sieht der Halluzinierende die Totengebeine

ausgestreut, über die er nach göttlichem Befehl das belebende Wunderwort ausruft, und während seine Rede in die Einsamkeit hinaus erklingt, schaut er, wie vor seinen Augen die Gebeine sich zusammenfügen, sich mit Sehnen, Fleisch und Haut überziehen und, zum Leben erwachend, auferstehen.

Das Eigenartige all dieser Visionen besteht in dem Ineinanderfließen von normaler Sinneswahrnehmung und Halluzination. Daneben gibt es andere Fälle, in denen ein äußerer Sinneseindruck selber zum Fantasma umgestaltet wird. Während bei der eigentlichen Halluzination der psychologische Vorgang in der Reproduktion von Erinnerungsvorstellungen besteht, handelt es sich hier um den Prozeß der Assimilation, der in diesem Falle infolge gesteigerter Reizbarkeit der Sinneszentren in ungewöhnlicher Weise vor sich geht, indem der Sinneseindruck fantastisch umgestaltet wird. Man redet in solchen Fällen von „Illusionen".

Je undeutlicher der Sinneseindruck ist, um so mehr Spielraum ist der formenden und umformenden Fantasie gegeben. So werden die wechselnden Gebilde am Wolkenhimmel, im Nebel verschwimmende Felszacken oder Bäume, auffallende Lichterscheinungen oder Schattengebilde zu fantastischen Figuren umgestaltet. Vor allem ist es das Dämmerlicht und das Dunkel der Nacht, welche das Auftreten von Illusionen begünstigen. Das ist die Zeit der Geister (vgl. Gen. 15_{17} 29_{14-16} 32_{22-33} Ex. 4_{24} $11_{29\,ff.}$ 14_{24} Ri. $8_{38.\,40}$ 2. Kg. 29_{35} Jes. 17_{14} Ps. 46_{6}). Im Rauschen des Windes und im Grollen des Donners glaubt das Ohr Stimmen und Worte zu vernehmen. In poesievoller Erzählung weiß die Sage von Elia am Horeb das zu veranschaulichen, wenn der Profet im leisen Säuseln des Windes die Stimme Jahwes erlauscht (1. Kg. 19_{13}). Ähnlich scheinen in der Berufungsvision Hesekiels illusionäre Faktoren mitzuspielen: am Kanale Kebar in Babylonien erlebt der exilierte Priesterssohn ein gewaltiges Gewitter, in welchem die Hebräer seit alters eine Erscheinung Jahwes zu sehen pflegten; von Norden her treibt die Windsbraut dunkles Gewölk heran, und in der Wolke und um sie her leuchtet strahlender Lichtschein, wie blinkendes Feuer. Da schaut der Profet im hellen Glanze die Herrlichkeit seines Gottes, der auf seinem Wagen von fantastischen Tieren gezogen im Wetter durch die Lüfte fährt. Greller Glanz strahlt ihm ins geblendete Gesicht. „Wie das Aussehen des Regenbogens, der am Regentage in den Wolken erscheint, so war der Glanz ringsum anzuschauen" (Hes. 1_{28}), und entsetzt fällt der Visionär zu Boden. Es liegt nahe, wirkliche äußere Sinneseindrücke als Grundlage dieser Vision anzunehmen: nicht nur Blitz und Wetterschein, sondern auch

Donner und Sturmesbrausen, welches dem Profeten als Rädergedröhn und Flügelrauschen erscheint (Hes. 1_{24} $3_{12\,f.}$ 10_5). Ein illusionäres Moment scheint ebenso in der Vision des Paulus bei Damaskus mitzuspielen: auch seine Begleiter haben, wie es AG 22_9 heißt, den Lichteindruck wahrgenommen, in welchem Paulus die Gestalt des verklärten Christus erkennt. Ganz ähnlich scheint ferner die Sache Dan. 10_7 zu liegen, wo der Visionär berichtet: „Ich Daniel allein sah das Gesicht, während meine Begleiter es nicht sahen; aber großer Schrecken hatte sie befallen, so daß sie flohen, um sich zu verbergen."

Daß die Unterscheidung der sog. „Illusion" von der reinen Halluzination im einzelnen Falle äußerst schwierig und die Feststellung des die Illusion hervorrufenden Sinneseindrucks gerade bei historisch überlieferten Visionen nur mit beträchtlichen Vorbehalten möglich ist, bedarf kaum der besonderen Hervorhebung, und es ist deshalb nicht auszumachen, wieviele von den oben als Halluzination angesprochenen Fällen genauer unter den Begriff der Illusion fallen würden. Die Schwierigkeit der Unterscheidung ist auch darin begründet, daß die Halluzination wie die Illusion beide ihre Ursache in der gesteigerten Reizbarkeit der Zentralteile haben, welche im einen Falle direkt zur Reizung der Sinne führt, im andern Falle eine ungewöhnliche Assimilation und Umgestaltung der Sinneseindrücke bewirkt. Es kommt hinzu, daß bei den meisten Visionen wahrscheinlich beide Faktoren, Reproduktion von Erinnerungsvorstellungen und Assimilation von Sinneseindrücken, zusammenwirken; reine Halluzinationen ohne jede Mitwirkung von Sinneseindrücken, die sehr schwach und an Ausdehnung beschränkt sein können, werden überhaupt sehr selten sein. Eine reinliche Scheidung ist deshalb in der Praxis überhaupt schwer durchführbar, zumal auch bei den Illusionen alles, was zum äußeren Sinneseindruck hinzukommt, aus der Reproduktion stammt[1].

Äußerlich lassen sich beide höchstens dadurch unterscheiden, daß die Illusion an den äußeren Sinneseindruck festgebunden ist, während die Halluzination mit den Bewegungen des Halluzinierenden den Platz wechseln kann. Beispiele letzterer Art

[1]) Es ist mir sehr wahrscheinlich, daß die meisten Erlebnisse, die die ältere Zeit als nächtliche Gottes- und Geisterstimmen oder als übernatürliche Gesichte betrachtet, psychologisch entweder als Einbildungen ohne jede stärkere Reizung der Sinne oder als durch äußere Sinneseindrücke hervorgerufene Illusionen anzusehen sind. Der halluzinatorische Faktor im eigentlichen Sinne scheint in älterer Zeit eine geringe Rolle zu spielen. Ein ähnliches Urteil fällt Wellhausen (Reste arabischen Heidentums S. 151) über das arabische Sehertum. Dagegen wird im professionellen Profetentum, in dem meist eine größere nervöse Reizbarkeit vorauszusetzen ist, auch mit dem halluzinatorischen Faktor in stärkerem Maße zu rechnen sein.

würden z. B. vorliegen in solchen Fällen, in denen der Visionär ringsum Gesichtsbilder oder Stimmen wahrzunehmen glaubt. Ein Beispiel bietet etwa 2. Kg. 6_{17}, wo der Knecht Elisas ringsum auf den Bergen feurige Rosse und Wagen gewahrt. Auch die Szene aus der Geschichte Muhammeds könnte herangezogen werden, der, wohin er sich auch wendet, die Begrüßung der Steine und Bäume hört (B. Hišām 151). Doch ist selbst ein Beispiel, wie das letztere, nicht völlig eindeutig, da bei Geräuschen unbekannter Natur der Ausgangspunkt im allgemeinen gar nicht bestimmt werden kann (vgl. das Bauchreden).

V. Über Schlaf und Traum.

Das Auftreten von Halluzinationen und Illusionen erfolgt nicht nur im wachen Zustande, sondern auch in Zuständen bestimmter eigentümlicher Veränderungen des Bewußtseins, im Schlaf, in der Hypnose und in gewissen Geisteskrankheiten. Im Seher- und Profetentum spielen sowohl der Schlaf als auch die Hypnose eine wichtige Rolle.

Der Schlaf und das ihn zeitweilig begleitende Traumbewußtsein gehören zu denjenigen Bewußtseinsveränderungen, die der allgemeinen Erfahrung unterliegen. Die normale Bedingung des Schlafes ist die Erschöpfung der im Nervensystem verfügbaren Kräfte; aber daß die auf diese Weise entstehende Ermüdung nicht die direkte Ursache des Schlafes ist, lehrt sowohl die Tatsache der Schlaflosigkeit im Zustande der Übermüdung als auch der Umstand, daß der Schlafzustand durch bloße Beeinflussung der Aufmerksamkeit, sei es durch gleichförmig wiederholte Sinnesreize, sei es durch Mangel äußerer Sinneseindrücke, eintreten kann. Die nächste Ursache des Schlafes liegt wahrscheinlich in einer direkten zentralen Veränderung, die von einem Zentrum ausgehend ihre Wirkungen auf das gesamte zentrale Nervensystem ausübt. Dies Zentrum ist vermutlich das Apperzeptionszentrum, oder m. a. W.: die direkte Ursache des Schlafes ist eine Verminderung der Aufmerksamkeit.

Zu den augenfälligen Erscheinungen des Schlafes gehört die Erschlaffung der Muskeln und die Verengung der Pupille; die Tätigkeit des Nervensystems ist herabgesetzt, die Atmung wird langsamer und tiefer, die Pulsschläge verlangsamen sich, der Stoffwechselprozeß ist herabgesetzt und dadurch die Körpertemperatur vermindert. Dazu kommt, daß die sensorische Erreg-

barkeit durch äußere Reize vermindert, d. h. die Reizschwelle erhöht ist. Die letztere gibt einen Maßstab für die Tiefe des Schlafes, welcher nach experimentellen Beobachtungen bald nach dem Einschlafen seine größte Tiefe erreicht, um dann mehrere Stunden hindurch in einen leiseren Schlummer überzugehen. Dieser im Schlafe verminderten Empfänglichkeit für äußere Reize entspricht eine Herabsetzung der psychischen Tätigkeit, die zu einer Verengung des Bewußtseins und im Stadium des tiefsten Schlafes vermutlich zu völliger Bewußtlosigkeit führt.

Diese Herabsetzung und Aufhebung der sensorischen Empfindlichkeit und der Aufmerksamkeit erfolgt jedoch wahrscheinlich während des Einschlafens nicht gleichmäßig und gleichzeitig für alle Sinne[1]. Die Erfahrung scheint zu lehren, daß die Aufmerksamkeit zuerst bei denjenigen Sinnen erschlafft, die sich am leichtesten von der Außenwelt abschließen, d. h. beim Geschmack, Geruch und Gesicht; diese fallen zuerst in Schlaf. Dann folgen wahrscheinlich der Tast- und Temperatursinn. Das letzte, wovon wir vor dem Einschlafen noch eine Empfindung haben, ist die Lage der Glieder, und endlich die Laute, die von außen an unser Ohr dringen. Diese letzte schwache Verbindung mit der Außenwelt braucht während des Schlafens nicht einmal ganz verloren zu gehen; viele kennen aus Erfahrung einen Halbschlaf, in dem sie das meiste hören, was um sie vorgeht, ja der Schlaf kann sogar „partiell“ sein, indem der Schlafende nur für Reize ganz bestimmter Art empfänglich bleibt[2].

Aus dem zuletzt Hervorgehobenen begreift man das Vorwiegen der Gehörswahrnehmungen in den nächtlichen Erlebnissen der alten Seher sowohl auf arabischem wie hebräischem Gebiete. Die Beispiele von Geisterstimmen im Dunkeln und in der Stille der Nacht, die oben angeführt wurden, sind offenbar nicht Traumerlebnisse, sondern Illusionen des Halbschlafes oder des Zustandes vor dem völligen Einschlafen. Auch Beschreibungen wie Hi. $4_{12–16}$ oder 1. Sam. $3_{1\,ff.}$ legen dies nahe.

Während diese Gehörsillusionen also, wie es scheint, dem ersten Stadium des Einschlafens oder einem Zustande des Halbschlafs angehören, ist ein fortgeschritteneres Stadium des Schlafes gekennzeichnet durch den Traum. Der Zustand völliger Bewußtlosigkeit, der auf der Stufe des tiefsten Schlafes herrscht, pflegt sich bei verminderter Schlaftiefe im weiteren Verlaufe

---

[1]) Alfred Lehmann, Aberglaube und Zauberei, 1898, S. 393.

[2]) Wie manche junge Mutter wacht beim leisesten Geräusch ihres Kindes auf, während sie sonst durch lautere Geräusche in ihrem festen Schlafe nicht im geringsten gestört wird. Es fragt sich freilich, ob dieser Schlaf noch ein normaler genannt werden darf (vgl. u. S. 58 f.).

des Schlafes zu heben. Da aber die allgemeine Hemmung der zentralen Funktionen, welche den Schlaf herbeigeführt hat, weiterbesteht und nur einzelne Reize wirksam werden, so erscheint das fortan vorhandene Bewußtsein in eigentümlicher Weise eingeengt, und eben dies ist der Traumzustand.

Dem normalen Bewußtseinszustand gleicht der Traumzustand in der Reproduktion von Erinnerungsvorstellungen und in der Assimilation und Apperzeption von Sinneseindrücken. Vor allem die letzteren, die im Schlafe nie ganz erlöschen, spielen offenbar eine große Rolle für die Erzeugung der Traumvorstellungen. Aus guten Gründen muß der Versuch unterbleiben, historisch überlieferte Träume im einzelnen auf ihre äußeren Ursachen zurückzuführen. Es läßt sich z. B. nicht feststellen, inwieweit äußere Hautempfindungen mit im Spiele sind, wenn sich der Schläfer etwa von Engelshand berührt glaubt (1. Kg. $19_{5.\ 7}$ Sach. 4_1). Es ist möglich, daß gewisse Gesichts- und Gehörsempfindungen gelegentlich mit wirksam sind, wie etwa die Wahrnehmung von sich bewegenden Lichtpunkten im dunkeln Gesichtsfelde, die sich dem Träumer etwa zu fantastisch bewegten Gestalten formen (Gen. 28_{12}), oder das bekannte Ohrensausen, das subjektiv als Donner oder Erdbeben gedeutet werden mag (Zus. z. Esth. $1_{4\ ff.}$). Eine freie und leichte Atmung, die Empfindung des Herz- und Pulsschlages und die verminderte sensorische Empfänglichkeit wirken offenbar zusammen, wenn sich der Träumer so häufig schwebend oder fliegend durch die Lüfte getragen glaubt; gerade diese Vorstellung spielt ja auch in den überlieferten Träumen der Religionsgeschichte eine nicht unwichtige Rolle: im Traum wird Muhammed, wie die Profeten vor ihm, auf dem Flügelpferde durch die Luft geführt (B. Hišām 263 ff. 325), oder der Apokalyptiker Henoch auf Wolken in den Himmel getragen (Hen. $14_{8\ f.}$). Auch innere Organempfindungen, Hunger und Durst, Übelkeit und Schwindelgefühl können von Einfluß sein, und dazu die ganze Stufenreihe der Lust- und Unlustgefühle. Gerade diese allgemeinen Empfindungen werden für den Gefühlston des Traumes vielfach bestimmend sein: ein Traum unangenehmen Inhaltes, wie der des Oberbäckers in der Josefgeschichte (Gen. $40_{16\ ff.}$), würde auf das Vorhandensein allgemeinen Unlustgefühls zurückschließen lassen. Immerhin tut man gut, diese Erörterungen nicht im einzelnen auszuführen, da sie die Grenzen des historisch Feststellbaren überschreiten.

Mit den durch Sinnesreize erzeugten Vorstellungen verbinden sich Erinnerungsbilder, die entweder durch Umformung unmittelbar aus jenen entstehen oder sich assoziativ an dieselben anschließen. Stets sind es Erinnerungen des wachen Zustandes,

die im Traum reproduziert werden. So werden Sorgen des Tages (Koh. 5_2 Sir. 40_6), Angstvorstellungen des wachen Lebens (Hi. 7_{14} Weish. 18_{17}) im Traum weitergesponnen. Der Mundschenk und der Bäcker des Pharao träumen ein jeder von seinem Berufe (Gen. $40_{9\,\text{ff.}}$), der Pharao von seinen Regierungssorgen (Gen. $41_{1\,\text{ff.}}$), der Krieger im Zeltlager vom Ausfall der bevorstehenden Schlacht (Ri. 7_{13}), der junge Josef von den Hoffnungen seines kindlichen Ehrgeizes (Gen. $37_{5\,\text{ff.}}$). Der Vorstellungsinhalt des großen Traumzyklus, den Sacharja schildert (Sach. $1_{7\,\text{ff.}}$), steht von Anfang bis zu Ende unter den Einwirkungen der enthusiastischen Hoffnungen der damaligen Jerusalemer Judenschaft: der Profet sieht den Sturz Babels, die Verherrlichung Jerusalems, das Königtum Serubbabels und ein glänzendes Hohepriestertum Josuas. Auch die Einzelvorstellungen seiner Traumgesichte sind teils Reproduktionen gewöhnlicher Erinnerungsbilder: die Stadt Jerusalem, der Hohepriester im Ornat, Serubbabel und Josua, dazu Schmiede, Ölbäume, Hörner, Zauberzettel; teils sind es Bilder der ihm geläufigen mythischen Vorstellungswelt: der Gott zwischen den Bergen (6_1 vgl. 1_8), die sieben Augen des Gottes, seine Reiter und Kriegswagen, die vier Farben seiner Rosse, oder etwa der im Käfig eingesperrte Geist, Weiber mit Storchenflügeln und allerlei Einzelfiguren.

Aus der Erschlaffung der Aufmerksamkeit erklärt sich die völlige Alleinherrschaft der Assoziationen im Traume und damit die Zusammenhangslosigkeit und Regellosigkeit der Träume. Fantastisch wechselt das bunte Spiel der Bilder und Szenen. Das ist naturgemäß an selbsterlebten Träumen besser zu beobachten als an den Traumberichten der alten Literatur, die immer nur in bewußter Auswahl überliefert und außerdem stets durch das Medium nachträglicher Reflexion hindurchgegangen sind. Aber selbst an den historischen Träumen, soweit sie gut überliefert sind, ist jenes Springende und planlos Schweifende, das dem Traume eigen ist, oft noch gut zu beobachten. So lösen sich in den Traumgesichten Sacharjas höchst regellos Bilder von buntester Mannigfaltigkeit ab, unter denen erst die nachträglich erfolgte Deutung Beziehungen hergestellt hat.

All diese aus Sinnesreizen assimilierten oder durch Assoziation erweckten Vorstellungen, von denen die meisten im wachen Leben ohne Wirkung verklingen würden, gewinnen nun im Traume unmittelbar Gestalt, weil die normale Reflexion über dieselben und das Bewußtsein innerer seelischer Vorgänge als solcher dem Träumenden infolge der Einengung des Bewußtseins abgeht. Er gibt sich all den in seinem Bewußtsein auftauchenden Vorstellungen unmittelbar hin, ohne sie anders, als es durch die rein assoziative Verknüpfung von selbst geschieht, mit frü-

heren Erfahrungen in Beziehung zu setzen. Das Bewußtsein, mit dem Gedächtnis oder mit der Fantasie tätig zu sein, fehlt; vielmehr wird unter der Alleinherrschaft der Assoziationen jedes auftauchende Vorstellungsbild ohne weiteres für objektive Wirklichkeit gehalten.

Seinen Illusionen völlig hingegeben, zweifelt der Träumer während des Traumes nicht an der Realität seiner Fantasmen. So begreift es sich, daß auf einer Stufe unentwickelten Denkens die Traumerlebnisse durchweg als reale Erlebnisse gelten. Die Erkenntnis des fantastischen Charakters der Traumerlebnisse pflegt erst ziemlich spät unter dem Einfluß einer längeren geschichtlichen Entwicklung zu erfolgen. Wenn z. B. der jüngere (elohistische) Sagenerzähler im Alten Testament nicht mehr wie der alte (jahwistische) Erzähler vom leibhaftigen Auftreten der Gottheit berichtet, sondern sie statt dessen regelmäßig im Traum erscheinen läßt, so will er damit nicht die Realität der Gotteserscheinung in Frage stellen, sondern sie nur in der Form beschreiben, in der man in seiner Zeit solche Erscheinungen zu erleben glaubte; auch er zweifelt nicht an der Realität der Traumgestalten. Alle alten Erzähler setzen bei ihren Gotteserscheinungen im Traum die reale Anwesenheit der den Träumenden besuchenden Gottheit voraus (Gen. 20_3 31_{24} Num. $22_{9.\,20}$), die im Dunkel der Nacht wirklich vor den Träumenden hintritt (1. Sam. 3_{10}). Daran ändert auch der Umstand nichts, daß man sich des Unterschiedes des traumhaften und des leibhaftigen Sehens der Gottheit bewußt ist (Num. 12_6): wenn Jahwe sich in Gesichten und Träumen kundtut und sehen läßt (vgl. Gen. 26_{24} 1. Sam. 3_{21} 1. Kg. 3_5 9_2), so ist dies etwas anderes, als die leibhaftige Gestalt Jahwes schauen und von Mund zu Mund mit ihm reden, wie es nur einmal einem Sterblichen, Mose, vergönnt war (Num. 12_8), während anderen diese Form des Gottschauens versagt geblieben ist (Dt. 4_{12}). Auch das Mißtrauen, das sich in späterer Zeit gelegentlich gegen die Zuverlässigkeit der Traumorakel geltend macht (Jer. $23_{25\,\mathrm{ff.}}$ 27_9 29_8 Sir. 31_{1-7}) oder die häufige Betonung der Flüchtigkeit, ja Nichtigkeit des Traumes (Ps. 73_{20} Hi. 20_8 Jes. 28_{7-8}) bedeutet noch keine grundsätzliche Überwindung der alten realistischen Auffassung. Erst unter hellenistischem Einflusse scheint sich diese hie und da angebahnt zu haben (Aristeas 213—216, vgl. Koh. 5_2).

Diese unmittelbare Objektivierung der Vorstellungen im Traume wird durch den halluzinatorischen bzw. illusionären Charakter derselben befördert. Dieser erscheint als direkte Wirkung der allgemeinen Herabsetzung der Erregbarkeit und Einengung des Bewußtseins, indem die im Gegensatz dazu noch in Funktion tretenden Teile kompensatorisch eine gesteigerte Reiz-

barkeit aufweisen. Daß dieser halluzinatorische Charakter den Traumvorstellungen nicht erst in der nachträglichen Einbildung beigelegt wird, sondern daß sie sich wirklich durch gesteigerte Empfindungsstärke auszeichnen können, legen mancherlei historische Beschreibungen von Träumen (Dan. $7_{9\,f.}$ Zus. z. Esth. $1_{4\,ff.}$ Hen. 14 IV. Esr. $6_{13\,ff.}$ $10_{20\,ff.}$) nahe.

So begreift sich weiter der Mangel an Besinnung und Urteil im Traum. In willkürlichster Weise weichen die Traumfantasmen oft von der Wirklichkeit ab, ohne daß dem Träumer je Zweifel an der Realität seines Erlebnisses aufsteigen. Ein Gerstenkuchen von fantastischer Größe rollt heran und wirft das Zelt des Häuptlings im Lager um (Ri. 7_{13}), oder ein Zettel mit zauberhaftem Fluchspruch erscheint in einer Größe von 200 Quadratellen (Sach. 5_2). Garben oder Sterne führen ein seltsam zeremonielles Schauspiel auf (Gen. $37_{5\,ff.}$); Kühe oder gar Garben fressen sich gegenseitig auf (Gen. $41_{1\,ff.}$); Schmiede hämmern Hörner (Sach. $2_{1\,ff.}$). In kürzester Zeitspanne sieht der Mundschenk des Pharao nicht nur Trauben am Weinstock wachsen und reifen, sondern erlebt sogar, daß er ihren Wein in den Becher des Königs auspreßt und diesen dem Könige darreicht (Gen. 40_{9-11}). Gerade das Fantastische ist ein Kennzeichen des Traumes, und die Nachtgesichte der Apokalypsen, in denen dies fantastische Element besonders stark hervortritt, erweisen sich eben dadurch zu gutem Teile als Träume. Aus dem vorhandenen Mangel an Urteil erklärt sich auch, daß der Träumer sich zu allerhand Handlungen fähig dünkt, die er im wachen Zustande nicht ausführen kann. Muhammed glaubte, in einer einzigen Nacht auf dem Rücken des Flügelpferdes von Medina nach Jerusalem und wieder zurück geritten zu sein (B. Hišām 263 ff. 325); auf Wolken fliegt oder auf Leitern klettert der Träumer in den Himmel (z. B. Hen. $14_{8\,f.}$ B. Hišām 268) usw.

Dazu kommt die häufige Vertauschung von Persönlichkeiten und Gegenständen. Das feindliche Heer Israels, dessen Angriff den Midianitern drohend bevorsteht, erscheint dem midianitischen Krieger im Traum als ein zu Tale rollendes riesenhaftes Gerstenbrot (Ri. 7_{13}); die eigenen Eltern und Geschwister treten dem träumenden Josef als Sonne, Mond und Sterne entgegen (Gen. $37_{9\,ff.}$). Auch das eigene Empfinden wird vom Träumer, in fantastische Form umgesetzt, auf andere ihm erscheinende Gegenstände oder Personen übertragen. Die Huldigung, von der der jugendliche Josef träumt, wird nicht ihm selbst, sondern seiner Garbe zu teil (Gen. $37_{5\,ff.}$). Ähnlich ist es bei Sacharja, der seine eigenen Stimmungen in verschiedenen ihm entgegentretenden Gestalten schaut, in dem Jüngling mit der Meßschnur

(Sach. $2_{5\,\text{ff.}}$), in dem Ankläger vor dem Tron des Engels Jahwes (Sach. $3_{1\,\text{f.}}$). Dem Apokalyptiker Esra objektiviert sich sein Jammer um Jerusalem in der Gestalt eines klagenden und jammernden Weibes (IV. Esr. $9_{38\,\text{ff.}}$). Auch die Worte und Reden der Gottheit, der Engel und Geister, die der Träumer vernimmt, fallen in dies Gebiet eigentümlicher Objektivierungen eigener Gefühle und Stimmungen.

Die zuletzt genannten Beispiele zeigen schon zum Teil, daß der Träumer sich vielfach selber in einer völlig veränderten Situation sieht. Diese Eigentümlichkeit des Traumerlebens hängt zusammen mit der Erhöhung der Reizschwelle für all die Empfindungen, die zusammenkommend den festen Kern des Ichbewußtseins ausmachen. Der Träumer, gegen die meisten Reize unempfänglich, hat kein Bewußtsein von seiner eigenen Lage und kann sich deshalb in irgendeine beliebige Lage oder Rolle hineindenken. So fliegt und schwebt der Träumer zu den Wolken, in den Himmel hinein. So fühlt er seine eigene Persönlichkeit verändert: der Gefangene im Kerker fühlt sich wieder frei und in seinem alten Berufe (Gen. 40_{5-11}) und ähnliches mehr.

Indem der Träumer über die Gebilde seiner Visionen im wachen Zustande nachdenkt, treten sie ihm als fremde gegenüber, und er schildert sie dann mit Vorliebe als Worte, die ein außerhalb stehender Geist, Engel oder Gott zu ihm gesprochen, oder als Bilder, die ein solcher ihm gezeigt hat. In diesen Fällen wird die nachträgliche Erzählung des Traumes aufs stärkste durch die Reflexion beeinflußt. Der Träumer kann dabei seinen veränderten Zustand im Traum hinterher deuten als das Erlebnis seines „Geistes“, den er von seinem wahren Ich unterscheidet. Aufwachend aus seinem visionären Traumzustande redet der Esra der Apokalypse (IV. Esr. $12_{3\,\text{f.}}$) vorwurfsvoll „zu seinem Geiste“: „Du hast mir dieses eingebracht, weil du über die Wege des Höchsten nachgrübeltest“. Der „Geist“ ist der eigentliche Träger der traumhaft-visionären Fähigkeit: „Mein Geist sah“, so heißt es z. B. Hen. 71_{6}.

So ergibt sich, daß die Vorstellungen des fremden Geistes und des eigenen Geistes am Ende auch gelegentlich eigentümlich kombiniert sein können, indem der fremde Geist oder Engel zum Träger der eigenen subjektiven Empfindungen des Träumenden wird; er trägt dann einen doppelten Charakter: einerseits als objektive fremde Größe, andererseits als Vertreter des subjektiven Bewußtseins des Visionärs. Besonders in den Traumvisionen der späteren Zeit findet sich diese Erscheinung häufig in der Gestalt des sog. Begleitengels. Bei Sacharja erscheint

er zuerst: er ist es, der den Schlafenden aus der Bewußtlosigkeit aufweckt (4_1), ihn auf die auftauchenden Gesichte aufmerksam macht und sie deutet, der in stetem Zwiegespräche sich befragen läßt und selber fragt (1_9 $2_{2.\,4}$ $4_{2-6a.\,10b-14}$ 5_{2-11} 6_{4-8}). Auf der einen Seite erscheint dieser Begleitengel als Vertreter der Gefühle Sacharjas selbst, wenn er über das Ausbleiben der Verheißung zu Gott klagt und dafür von Gott tröstliche Antwort erhält ($1_{12\,f.}$); auf der andern Seite steht er doch dem Seher durchaus als fremde Persönlichkeit gegenüber, als Vertreter der himmlischen Sfäre, der dem Menschen die Offenbarung übermittelt und ihn zur Predigt auffordert ($1_{14\,ff.}$) und dementsprechend vom Menschen als „Herr" tituliert wird (1_9 $4_{4.\,5.\,13}$). Auch weiterhin erscheint dieser begleitende und interpretierende Engel als stereotype Figur in den Visionen der Apokalyptiker, so bei Henoch, Esra, oder dem griechischen Baruch, aber meist verliert er in diesen späteren Apokalypsen jenen Charakter des „zweiten Ichs" und wird als objektive mythologische Engelfigur verstanden, die nun einen üblichen Engelnamen, Uriel, Raphael, Raguel, Michael u. dgl., erhält.

Die bisherige Betrachtung hat bereits gezeigt, daß die Zustände des Wachens und Schlafens durch eine stetige Reihe von Übergangsstufen verbunden sind. Zwischen der Schläfrigkeit oder Schlaftrunkenheit und dem tiefen bewußtlosen Schlafe steht ein Zustand des Halbschlafes, in welchem noch gewisse Reize, besonders Gehörsreize, aufgenommen werden. Ebenso bildet das Traumbewußtsein im leichteren Schlafe einen Zustand, der sich in einzelnen Symptomen wieder dem wachen Zustande nähert. Gerade diese Übergangsstufen mit gewissen noch vorhandenen Bewußtseinsinhalten sind es, die, wie gezeigt, in der Religionsgeschichte eine Rolle spielen. Eine weitere Übergangsstufe zwischen Schlaf und Wachen ergibt sich, wenn zu dem Traumbewußtsein eine Miterregung der motorischen Zentralteile hinzutritt. Es entstehen dann Sprachbewegungen, Bewegungen der Hände und Arme, schließlich zusammengesetzte Handlungen, wie sie durch die Erscheinung des Nachtwandelns bekannt sind. Bei Erwachsenen tritt dies Nachtwandeln nur äußerst selten auf und ist hier fast immer die Folge von Gehirnverletzungen oder von Nervenleiden, besonders von Hysterie. Dagegen bei Kindern ist es bekanntlich recht allgemein. Für die Erklärung der historischen Traumvisionen spielen diese Zustände des Traumredens und Traumwandelns eine sehr geringe Rolle. Es wäre verkehrt, das öfters erwähnte Reden des Traumsehers zu der ihm erscheinenden Gottheit, das in einer kurzen Antwort auf den Anruf des Gottes oder auch wohl in inhaltreicheren Sätzen besteht (Gen. 20_{3-7} 22_{1-2} 31_{11-13} 46_{2-4} Num. 22_{9-12}

1. Sam. 3_{4-14} 15_{10-11} 1. Kg. 3_{5-14} Sach. 1—6 Dan. 7_{16}) als wirkliches Traumreden, oder das im Zusammenhang mit solchen Nachtgesichten öfters beschriebene Wandeln (Gen. 15_5, 1. Sam. $3_{1\,ff.}$ 1. Kg. $19_{9\,ff.}$) ohne weiteres als Nachtwandeln zu deuten, da der Träumer von solchen Handlungen keine Erinnerung zu bewahren pflegt oder, selbst wenn das der Fall wäre, sie nicht von den Einbildungen seiner Träume unterscheiden könnte. Dennoch ist es nicht ausgeschlossen, daß die Schilderungen der Traumerlebnisse gelegentlich unter dem Einfluß der Beobachtung von Traumreden und Nachtwandeln stehen. Der Erzähler von 1. Sam. $3_{1\,ff.}$ kann recht wohl Vorgänge des Nachtwandelns beobachtet und seine Geschichte vom kleinen Samuel danach geschildert haben.

VI. Über Suggestion und Hypnose.

1. Allgemeines über Suggestion und Hypnose.

Schon in den Erörterungen über den Schlafzustand und seine verschiedenen Grade ist der Fall berührt worden, daß die Empfänglichkeit für äußere Eindrücke nicht nur auf bestimmte Sinnesgebiete, sondern auf Reize ganz bestimmter Art eingeengt sein kann. Dieser Fall nähert sich bereits jenem Zustand, der als „hypnotisch“ bezeichnet zu werden pflegt. Das Wesen der Hypnose selbst zu bestimmen, ist ebenso unmöglich wie das anderer Bewußtseinszustände; nur eine Beschreibung ihrer Symptome ist möglich. In diesen Symptomen zeigt die Hypnose nahe Verwandtschaft mit den Erscheinungen des normalen Schlafes, so daß auch sie als ein eigentümlicher Schlafzustand bezeichnet werden kann. Sie unterscheidet sich vom normalen Schlafe dadurch, daß die Einengung des Bewußtseins auf einen fest umschriebenen Kreis von Vorstellungen bzw. auf eine einzige bestimmte Vorstellung beschränkt ist, die in diesem Falle als „Suggestion“ bezeichnet wird. Diese Suggestion kann, wie in den gewöhnlichen experimentellen Fällen des Hypnotisirens, von einer anderen Person ausgehen; man kann sie jedoch auch, wie gerade die Religionsgeschichte durch zahlreiche Beispiele belegt, ohne eine solche fremde Hilfe willkürlich an sich selber hervorrufen, oder sie kann durch irgendeinen äußeren Eindruck spontan entstehen. In den letzteren Fällen redet man von Autosuggestionen bzw. Autohypnosen.

Die hier vorgenommene Beschränkung des Begriffes der Suggestion auf die hypnotischen Zustände widerspricht der viel-

fach üblichen Weise, den Begriff in viel weiterem Sinne zu verwenden. Man versteht dann unter Suggestion jede auf Wirkung der Einbildungskraft zurückgeführte Erscheinung, von der normalen Assoziation und Assimilation bis zur Illusion und Sinnestäuschung. So betrachtet man etwa die gewöhnlichen Erscheinungen unwillkürlicher nachahmender Bewegungen oder die Empfindung des Durstes beim Anblick einer plätschernden Quelle, das Gefühl des Schwindels am Rande des Abgrundes als Wirkungen einer „Suggestion". Auf diese Weise aber wird der Begriff der „Suggestion" ein alle seelischen Einwirkungen auf den Körper umfassendes und infolge dessen ziemlich nichtssagendes Schlagwort. Es ist keine Frage, daß in vielen dieser Fälle die Wirkung sich einer suggestiven nähert und in sie übergehen kann. Aber das spezifische Wesen der Suggestion, die Einengung des Bewußtseins auf eine fest bestimmte Assoziation wird damit verwischt.

Suggestion und Hypnose sollen deshalb im folgenden als korrelate Begriffe behandelt werden. Die Hypnose ist danach zu definieren als ein Schlafzustand, der sich vom normalen Schlaf dadurch unterscheidet, daß die für den Schlaf kennzeichnende Einengung des Bewußtseins 1. ohne eine vorherige Ermüdung, d. h. Erschöpfung der Nervenkräfte, und 2. durch Suggestion, d. h. Eingebung von Vorstellungen durch Worte und Handlungen erfolgt. Aus dieser Definition ergeben sich die allgemeinen Symptome der Hypnose.

Als ein Schlafzustand teilt die Hypnose mit dem natürlichen Schlafe die Funktionshemmung des Gehirns und die ihr korrelate Einengung des Bewußtseins. Gemeinsam mit dem natürlichen Schlafe ist ihr ferner die kompensatorisch zu dieser Einengung eintretende gesteigerte Erregbarkeit der noch in Funktion befindlichen Teile des Gehirns und der dieser entsprechende halluzinatorische Charakter der Vorstellungen.

Da aber die Wirkungen der Ermüdung bei der Hypnose wegfallen, so sind infolge der unverbrauchten Nervenkräfte diese Funktionssteigerungen bedeutend intensiver als beim normalen Schlafe und greifen darum auch leichter auf die motorischen Zentren über. Die Hypnose ist deshalb, besonders auf ihren höheren Stufen in manchen Erscheinungen, speziell des somnambulen Stadiums, dem wachen Zustande äußerlich ähnlicher als dem Schlafe. Das Nervensystem pflegt in starker Erregung zu sein, oft bricht der Schweiß aus, Puls und Atem sind beschleunigt, die Pupille erweitert sich, die Augäpfel treten hervor, daher die Visionäre im somnambulen Stadium regelmäßig die Augen weit und starr geöffnet halten. Innerhalb des Kreises der

Suggestion sind dann die Sinne, besonders das Gehör, aber auch Gesicht und Tastsinn, besonders empfänglich und geschärft (Hyperästhesie). Umgekehrt zeigt sich außerhalb dieses Vorstellungskreises völlige Unempfänglichkeit der Sinne, die sich zu voller Anästhesie steigern kann. Die Lähmungserscheinungen nehmen dann oft sehr heftige kataleptische Formen an.

Die Suggestion ihrerseits kann unterstützt werden durch allerlei gleichförmige Sinnesreize, die — weil sie die Aufmerksamkeit ablenken — einschläfernde Wirkung haben. Dahin gehört das übliche Bestreichen mit der Hand, das der Hypnotiseur auszuführen pflegt. Ebenso wirkt oft das bloße Anhören gleichartiger Geräusche, das regelmäßige Ticken der Uhr, das Plätschern der Regentropfen u. dgl. Auch ein anhaltender unerträglicher Schmerz kann eine Art Hypnose hervorrufen. Ebenso wirkt das feste Anstarren irgendwelcher Dinge, besonders glänzender Gegenstände. Alle solche Ablenkungen der Aufmerksamkeit unterstützen negativ die Herbeiführung der Hypnose, deren positive Ursache die Konzentration auf eine bestimmte Assoziation ist. Der Hypnotiseur kann diese durch Worte (Verbalsuggestion) oder durch Handlungen herbeiführen. Ebenso aber können unter Umständen auch bestimmte, nicht von einer fremden Person ausgehende Eindrücke oder die bloße Vorstellung, der bloße Wunsch die Hypnose bewirken. So treten Hypnosen auf unter der Wirkung der bloßen Spannung oder Furcht. Die Erwartung einer Geistervision kann unmittelbar zu einer hypnotischen Halluzination führen.

Die halluzinatorischen Vorstellungen in der Hypnose sind demnach gänzlich an den Inhalt der Suggestion gefesselt. Die Bewegungen und Handlungen entsprechen genau dem Kreis der durch die Suggestion umschriebenen Vorstellungen. So können am Ende sogar organische Veränderungen durch hypnotische Suggestion hervorgerufen werden, wie bei zahlreichen geschichtlichen Wunderheilungen vorauszusetzen ist. Die bloße Vorstellung der Veränderung führt dann diese Veränderung selbst unmittelbar herbei.

Es ist verständlich, daß die Empfänglichkeit für solche Suggestionen und ihre hypnotischen Wirkungen je nach dem individuellen Verhalten des Nervensystems sehr verschieden sein kann. Während die größere Mehrzahl der Menschen durch Fremdsuggestionen hypnotisierbar ist, setzt die spontane Entstehung der Hypnose oder ihre willkürliche Erzeugung durch Autosuggestion eine besondere Empfänglichkeit des Nervensystems voraus. Diese wird durch häufige Wiederholung der Hypnose gesteigert und kann deshalb bei berufsmäßigen Hypnotikern einen sehr hohen Grad erreichen, so daß hier schon

der geringste Anstoß genügt, um hypnotische Zustände hervorzurufen.

Aus dieser allgemeinen Charakteristik der hypnotischen Erscheinungen geht ohne weiteres hervor, daß ihre Symptome, wenn sie auch vielfach in besonders extremer Form auftreten, doch im allgemeinen keine anderen sind, als wie sie auch in Zuständen hochgradiger Gemütsbewegungen sich einstellen. Daraus folgt einerseits, daß es auf Grund der meisten historischen Berichte über Ekstasen und Visionen selten sicher zu entscheiden ist, ob der Bewußtseinszustand als ein normaler Erregungszustand oder als ein hypnotischer zu deuten ist. Die Grenzen sind hier wie auf allen Gebieten des Seelenlebens durchaus flüssig. Andererseits freilich darf angenommen werden, daß Suggestion und Hypnose in ziemlich weitem Maße bei diesen Ekstasen und Visionen mit in Rechnung zu stellen sind und daß sich gerade die eigentümlichsten Erscheinungen bei ihnen eben durch hypnotischen Einschlag erklären. Als Kriterium hypnotischer Erscheinungen wird dabei, wie aus dem Gesagten hervorgeht, der mehr oder weniger sichere Nachweis suggestiver Wirkungen dienen müssen.

2. Hypnotische Visionen.

Es ist nicht richtig, den ekstatischen Tanz und die Ekstase überhaupt mit der Hypnose zusammenzuwerfen. Der Ausgangspunkt des ekstatischen Kulttanzes ist, wie dargelegt, eine starke religiöse Erregung, die weder Hypnose ist noch eine Hypnose zu erzeugen braucht. Das kann sogar von der wildesten Exaltation gelten, wie sie der Tänzer im Zustande des „Rasens“ erreicht. Wenn z. B. 1. Kg. 18 $_{26-29}$ beschreibt, wie die Baalspriester nach stundenlangem Tanzen, Schreien und Sich-selbst-verwunden gegen Mittag in „Raserei“ verfallen, so ist es an und für sich nicht nötig, hier an Hypnose zu denken; vielmehr liegen hier in der Regel nur die normalen Erscheinungen hochgradiger Erregung vor, heftige Ausdrucksbewegung, Verwirrung des Bewußtseins und Auftreten von Sinnestäuschungen. Dagegen lehrt freilich schon die Beobachtung heutiger Derwischtänze, daß der ekstatische Tanz vielfach einen Zustand herbeiführen kann, der in mancher Hinsicht der Hypnose verwandt ist und manchmal in der Tat in eine solche übergehen kann. Es ist jener Zustand der Verzückung, den man gern als trance bezeichnet, in dem die Seele, in inneres Schauen verloren, unempfänglich ist für die Reize der Außenwelt. Jamblichus (de mysteriis) spricht wahrscheinlich von diesem Zustande, wenn er ausführt, daß der „Enthusiasmus“ durch Anrufen der Götter,

d. h. durch die bewußte Konzentrierung der Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Vorstellungskreis, hervorgerufen werde. Ebenso beschreibt offenbar Apuleius (metam. VIII 27 f.) einen solchen der Hypnose sich nähernden Zustand bei einem der sich geißelnden Tänzer: „plötzlich ergreift ihn noch wildere Raserei als seine Genossen, er bricht in heftige Selbstanklagen aus und erscheint, während er sich geißelt, wundersam gefeit gegen die selbstzugefügten Schmerzen". Der Erzähler führt diesen Zustand der Anästhesie ausdrücklich auf einen „Vorsatz", d. h. auf eine Autosuggestion, zurück (mire contra plagarum dolores praesumtione munitus).

Die Entscheidung, ob im einzelnen Fall ein hypnotischer oder normaler Zustand vorauszusetzen sei, wird immer vom Vorhandensein oder Fehlen einer wirksamen Suggestion abhängen. Für die Masse der ekstatischen Tänzer verschwinden die bei Beginn des Tanzes vorhandenen religiösen Assoziationen gewöhnlich bald unter der allgemeinen Verwirrung des Bewußtseins; die Gliederung des Erlebens hört bei Steigerung des Affektes auf und endet in voller Auflösung und bewußtloser Erschöpfung. Nur bei einem einzelnen oder bei wenigen verdichtet sich die religiöse Vorstellung unter autosuggestiver Wirkung zu voller Deutlichkeit und tritt dann als lebhafte Halluzination der Sinne auf oder äußert sich in sinnvoller ekstatischer Rede oder Handlung. Das Hören solcher Rede oder der Anblick solcher Handlung eines einzelnen kann ihrerseits allerdings wiederum als Suggestion auf die Mittänzer einwirken und auch bei ihnen Reden oder Schauen gleicher Art verursachen. So entstehen die Massensuggestionen, wie sie beim ekstatischen Tanze gelegentlich beschrieben werden. Ein lehrreiches Beispiel bietet 1. Kg. $22_{10\,ff.}$: unter den 400 vor Ahab rasenden Jahweprofeten wird Zedekia ben Kenaana plötzlich von der Suggestion gepackt: er macht sich eiserne Hörner und ruft: „So spricht Jahwe: Mit solchen wirst du die Aramäer niederstoßen, bis du sie vernichtet hast." Nun stimmt der ganze Chor der Profeten, angesteckt vom Wort des Führers, in die Weissagung ein.

Ähnlich wie der ekstatische Tanz nicht ohne weiteres zur Hypnose führt, aber eine günstige Disposition für sie abgibt und bei Wirksamkeit einer kräftigen Suggestion in hypnotischen Zustand übergehen kann, so auch andere ekstatische Zustände, speziell solche, wie sie bei Schreckvisionen beschrieben wurden. Auch hier ist der Zustand vielfach durchaus nicht hypnotisch, sondern ein normaler Affektzustand mit Halluzinationen (z. B. Hi. $4_{12\,ff.}$ 15_{21} 18_{11} 1. Chr. 21_{16} Weish. 18_{18} 2. Mkk. 3_{27}). Anders scheinen die Dinge zu liegen, wo — wie oben geschildert — der vom Schreck betäubte und zu Boden gefallene Vi-

sionär sich nach einiger Zeit aufgeweckt fühlt und nun übernatürliche Stimmen hört und Visionen schaut. So beschreibt es Daniel, der beim Anblick des strahlenden Engels und beim Schall seiner Rede bewußtlos niedergestürzt ist: „Da berührte mich plötzlich eine Hand und rüttelte mich auf, daß ich mich auf meine Kniee und Handflächen stützte, und er sprach zu mir: Daniel, du Liebling, achte auf die Worte, die ich dir sage, und stelle dich aufrecht hin; denn gerade zu dir bin ich jetzt gesandt. Und als er dies Wort zu mir sagte, stand ich zitternd auf“ (Dan. 10_{10-11}). Aber noch immer ist der Visionär, als der Engel zu ihm gesprochen hat, sprachlos und vermag seine Augen nicht zu erheben. „Aber plötzlich berührte einer, der wie ein Mensch aussah, meine Lippen; da öffnete ich meinen Mund und sprach zu dem, der vor mir stand: O Herr! Infolge des Gesichts ward ich von Krämpfen befallen und behielt keine Kraft mehr usw. Da berührte mich der, der wie ein Mensch aussah, nochmals und stärkte mich. Dann sprach er usw.“ (Dan. 10_{16-18}). Der Vorgang ist deutlich als eine durch Berührung vermittelte Suggestion beschrieben, und diese ist überhaupt für diese Visionsberichte typisch. Schon Hes. 1_{28}—2_2 heißt es bei der Schilderung der Gotteserscheinung: „Und als ich sie sah, fiel ich auf mein Angesicht. Und ich hörte die Stimme eines Redenden; der sprach zu mir: O Mensch! Tritt auf deine Füße, damit ich mit dir rede. Da kam Geist in mich, als er zu mir redete, der stellte mich auf meine Füße, und ich hörte den, der mit mir sprach.“ Zu Henoch, der völlig bewußtlos auf sein Angesicht gefallen ist, wird ein Engel gesandt, der ihn aufrichtet, so daß sein Geist zurückkehrt und er nun den Anblick des himmlischen Heeres, die Erschütterung und das Erbeben des Himmels auszuhalten vermag (Hen. 60_4). Ebenso Hen. $14_{24\,f.}$ $71_{2\,f.}$ In IV. Esr. $10_{29\,f.}$ heißt es: „Als ich noch so sprach, siehe da kam der Engel zu mir, der schon am Anfang zu mir gekommen war; und als er mich wie einen Toten mit entschwundenen Sinnen daliegen sah, faßte er mich an der Rechten, stärkte mich, stellte mich auf die Füße und sprach zu mir usw.“

Es folgt nach dieser Erweckung und Berührung durch Engelshand regelmäßig das traumartige Visionserlebnis. Vom gewöhnlichen Traum mit seinen bunt wechselnden Fantasmen unterscheiden sich diese hypnotischen Visionen durch die größere Einheitlichkeit und Folgerichtigkeit des Erlebnisses. Diese kann freilich in den ~~unbewußten~~ Visionsschilderungen, wie bei Schilderungen gewöhnlicher Träume, leicht eine Folge nachträglicher Reflexion sein, die schon unwillkürlich dem erzählten und niedergeschriebenen Erlebnis einen strafferen Zusammenhang gegeben haben kann. Im allgemeinen aber unterscheiden sich diese Visionen

doch von den meisten Traumschilderungen, bei denen der unzusammenhängende Charakter der wechselnden Traumbilder in der Regel noch durchschimmert, selbst da, wo die Schilderung stark unter dem Einfluß deutender Reflexion steht. Man wird deshalb im allgemeinen gerade die Einheitlichkeit dieser Visionen auf den Einfluß der Suggestion zurückführen dürfen, die hier dem visionären Erleben den alleinigen Inhalt verschafft und die es deshalb rechtfertigt, von hypnotischen Träumen zu reden.

In das Gebiet der Hypnose, und zwar der hypnotischen Somnambulie, gehören nun offenbar die meisten der berühmt gewordenen Visionen. Unter den alttestamentlichen Visionen dürfen die Visionen Hesekiels wohl unbedenklich hierher gerechnet werden; möglich ist, daß auch die Berufungsvisionen eines Jesaja und Jeremia mit einem hypnotischen Einschlag zu denken sind, während andere überlieferte „Visionen“ und „Auditionen“ wohl meist als Träume oder als gewöhnliche Halluzinationen und Illusionen des wachen Zustandes zu erklären sind. Daß im einzelnen Falle hier die Entscheidung unsicher ist, liegt, wie früher hervorgehoben wurde, in der Natur der Berichterstattung begründet. In das hypnotische Gebiet gehören offenbar auch Erlebnisse, wie das in Jes. 21_{1-10} beschriebene, ebenso nicht wenige Visionen der apokalyptischen und frühchristlichen Literatur.

Handelt es sich bei den bisher erwähnten Visionen um spontan entstehende Hypnosen, so bietet die Religionsgeschichte daneben auch Fälle, in denen entweder willkürliche Mittel zur Erzeugung hypnotischer Visionen angewandt werden oder die hypnotische Vision durch Fremdsuggestion entsteht. Beispiele für den ersten Fall liefert z. B. die noch heutzutage übliche Kristallwahrsagung, bei der das Anstarren des glänzenden Gegenstandes das Entstehen von Halluzinationen befördert. Ferner schlägt die Sitte des Tempelschlafs vielfach in dieses Gebiet: die gespannte Erwartung eines Orakels, mit der sich der Ratsuchende am heiligen Orte niederlegt, wirkt unwillkürlich suggestiv, so daß dann die erwarteten Geister- oder Gotteserscheinungen leicht eintreten. Fälle der zweiten Art, nämlich durch Fremdsuggestion erzeugte Visionen, finden sich in der Literatur nicht häufig, obwohl auch sie in der Praxis des vulgären Profetentums nicht selten gewesen sein werden. Ein Beispiel scheint in der Erzählung 2. Kg. 6_{15-17} vorzuliegen. Es ist eine der legendenhaften Elisageschichten, die doch offenbar einen im allgemeinen richtigen Einblick in die alte Praxis gewähren. Elisa, so wird berichtet, war einst in Dotan von den Heeren der ihn verfolgenden Aramäer umzingelt. Da sprach sein Diener zu ihm: O weh, Herr, was sollen wir nun tun? Er

sprach: Fürchte dich nicht; denn derer, die bei uns sind, sind mehr als derer, die bei jenen sind! Und Elisa betete und sprach: Jahwe, öffne ihm die Augen, daß er sehe! Da öffnete Jahwe dem Diener die Augen, und er sah, siehe da war das Gebirge rings um Elisa voll von feurigen Rossen und Wagen" (2. Kg. 6_{15-16}). Dem Erzähler der Geschichte ist offenbar die Erscheinung der suggerierten Halluzination bekannt. Auch sonst wird die suggerierte Halluzination in der alten Mantik eine Rolle gespielt haben, etwa bei den Totenbeschwörungen (vgl. 1. Sam. 28).

3. Amnesie und Erinnerung.

Alle Zustände, in denen der Vorstellungsinhalt und die Gefühlslage wesentlich verändert sind, haben, wenn sie in raschem Wechsel in die normale Bewußtseinslage zurückkehren, einen größeren oder geringeren Grad von Amnesie zur Folge. In diesem Punkte gleichen sich Schlaf und Hypnose. Während der Schläfer beim Erwachen sich an Träume des leichteren Schlafes, besonders wenn er sie sofort im Gedächtnis festzuhalten sucht, erinnert, fehlt diese Erinnerung nach Träumen des tiefen Schlafes. Das gleiche gilt von der Hypnose, nach welcher die Amnesie in verschiedenem Grade auftreten kann. An die Erlebnisse im tiefen hypnotischen Schlafe kann sich der aus ihm Erwachende nicht erinnern, so daß hier eine Selbstbeobachtung des Zustandes unmöglich ist. Indessen zeigt besonders die Beobachtung der sog. posthypnotischen Zustände, die als ein partielles Fortwirken der Hypnose aufzufassen sind, daß durch bestimmte Assoziationen die Erinnerungslosigkeit gehoben werden und ein leises Aufdämmern des Erlebten eintreten kann. So versteht es sich, daß die visionären Erlebnisse oft nur in undeutlicher Weise vom Visionär beschrieben werden können. Paulus erinnert sich, wie er 2. Kor. 12_4 erzählt, daß er ins Paradies entzückt ward und unaussprechliche Worte hörte, die kein Mensch aussprechen kann. Gerade bei berufsmäßigen Visionären scheint indes die Fähigkeit, sich ihrer Visionen zu erinnern, in stärkerem Maße ausgebildet zu sein, zumal wo die Suggestion, die die Hypnose erzeugte, auch im wachen Leben ihr Denken und Grübeln in hohem Grade bewegt und erfüllt. So erweckt die nachträglich im wachen Zustande erfolgende Reflexion leicht von neuem Assoziationen, die sich mit dem Inhalte des visionären Erlebnisses verknüpfen und die anfängliche Amnesie heben.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich, daß in den Visionsberichten der Einschlag nachträglicher Reflexion ziemlich groß ist. „Erzählte Visionen", so bemerkt Duhm zu Jes. 6_1, „sind

immer halb unecht, aber darum nicht unwahr oder gar Fiktionen. Die größte Kunst besteht fast mehr im richtigen Verschweigen, als im Aussprechen, in der Anregung und leisen Lenkung der Fantasie des Lesers, in der Hervorbringung der richtigen, dem Zustand des Ekstatikers möglichst angenäherten Stimmung."

4. Suggestives Reden und Handeln.

Auch in die ekstatische Rede des Profeten kann zu Zeiten ein Einschlag von Suggestion und Hypnose hineinspielen. Auch hier ist freilich zu wiederholen, was schon vom ekstatischen Tanz gesagt wurde: an und für sich setzt die ekstatische Rede keine Hypnose voraus, sondern ist nur eine normale Äußerung seelischer Erregung; je mehr diese sich steigert, um so mehr nimmt die Rede triebhaften Charakter an, bis sie unter zunehmender Verwirrung des Bewußtseins zum sinnlosen Stammeln, Lallen und Schreien werden kann. Schon in diesem Zustande kann die Rede nicht nur von den Zuhörern, sondern von dem Redenden selbst, solange er genügend Überlegung hat, als Wirkung einer fremden, ihn inspirierenden Macht aufgefaßt werden. Wo indes dieser Zwangscharakter der Rede besonders lebhaft empfunden wird, da ist wohl in der Regel ein hypnotischer Einschlag im Bewußtsein vorauszusetzen. Beispiele dieser Art sind bereits angeführt worden. Jesaja fühlt sich von der „Hand" gepackt und bezwungen (Jes. 8_{11}); Jeremia empfindet die suggestive Macht aufs stärkste: er kann nicht schweigen (4_{19}); täte er's, so würde Jahwe ihn schrecken (1_{17}); wie einen feurigen Strom muß er seine Worte über seine Zuhörer ausgießen (6_{11}). Irgendein Anstoß kann deshalb plötzlich als Suggestion wirken. Im Nu kommt der „Geist" oder die „Hand Jahwes" über den Profeten; widerstandslos gibt er von sich, was durch irgendeine Suggestion in seinem Bewußtsein Macht gewonnen hat. Legenden, wie 1. Kg. 13_{20-22}, schildern dies Plötzliche, scheinbar Unmotivierte des profetischen Redens offenbar ganz richtig. Daß das suggestive Moment bei der profetischen Rede nicht zu unterschätzen ist, zeigt auch der Umstand, daß in älterer Zeit gelegentlich äußere Mittel angewandt wurden, um die Erzeugung der Suggestion zu befördern. Bezeichnend ist der Fall des Profeten Elisa, welcher in 2. Kg. 3_{15}, um weissagen zu können, einen Saitenspieler holen läßt; denn „so oft der Saitenspieler spielte, kam die Hand Jahwes über ihn". Die Musik, die alte Begleiterin der Kultekstase, wirkt also auf diesen Führer des damaligen israelitischen Profetentums ohne weiteres suggestiv, so daß er durch sie in den Trance-Zustand versetzt wird.

Liest man die Profetengeschichten im alttestamentlichen Königsbuche, so gewinnt man den Eindruck, daß die autosuggestive Erzeugung dieses Trance-Zustandes und die in ihm erfolgende enthusiastische Rede in den Profetenzünften etwas sehr Gewöhnliches war. Gerade die in 2. Kg. 3_{15} erwähnte Praxis Elisas deutet an, daß man dieselbe geradezu berufsmäßig übte. Eine bekannte Erfahrung aber ist es, daß die häufige Wiederholung der Hypnose die Suggestibilität außerordentlich zu steigern vermag, so daß bei gewohnheitsmäßiger Erzeugung solcher Zustände schließlich der geringste Anlaß genügt, um die Hypnose hervorzurufen. Man darf sich deshalb die nervöse Reizbarkeit in diesen Kreisen des zünftigen Profetentums ziemlich groß denken, und zwar um so größer, als diejenigen, die sich solchem Berufe hingaben, meistens schon eine gewisse Veranlagung zu solchen Zuständen mitgebracht haben werden.

Eine eigentümliche, noch nicht sicher erklärte Manipulation wird 1. Kg. 18_{41-46} beschrieben: „Da sprach Elia zu Ahab: Steig hinauf, iß und trink! Horch, wie der Regen rauscht! Und Elia stieg den Karmel hinauf, beugte sich zur Erde und steckte sein Gesicht zwischen seine Kniee. Dann sprach er zu seinem Diener: Steig hinauf und schau aus in der Richtung nach dem Meere! Jener stieg hinauf, schaute aus und meldete: Es ist nichts da! Da befahl er ihm, nochmals hinzugehen. Und der Diener ging nochmals hin, siebenmal. Beim siebenten Male aber meldete er: Siehe, ein kleines Wölkchen, so groß wie die Hand eines Mannes, steigt vom Meere auf. Da sprach er (Elia): Geh hinauf und sage Ahab, er möge anspannen und hinunterfahren, damit ihn der Regen nicht zurückhalte. Doch im Augenblick schon verfinsterte sich der Himmel von Wolken und Wind, und ein gewaltiger Regen brach los. Und Ahab stieg auf und fuhr nach Jesreel. Die Hand Jahwes aber kam über Elia, daß er seine Lenden schnürte (?) und vor Ahab bis nach Jesreel einherrannte.“ Der Vorgang ist demnach folgender: nachdem Elia das Rauschen des nahebevorstehenden Regens halluzinatorisch gehört hat, eilt er den Karmel hinauf und wartet in kauernder Stellung, das Gesicht zwischen den Knieen, der Dinge, die kommen sollen. Auch hier wird wohl ein autosuggestives Verfahren beschrieben, dessen Enderfolg ein Zustand der Geistbesessenheit ist, in welchem der Profet, von der „Hand Jahwes“ gepackt, im strömenden Regen davonstürmt.

Stark an somnambule Zustände erinnern auch manche Bewegungsvorgänge im Leben eines der Suggestion offenbar sehr zugänglichen Mannes wie Hesekiel. Nach der, wie es scheint, schon in einem hypnotischen Zustand erlebten Berufungsvision heißt

es: „Und Geist hob mich auf und packte mich, und ich ging bitter (?) in der Glut meines Geistes, während die Hand Jahwes fest auf mir lag. Und ich kam zu der Exulantenschaft nach Tel Abib ..... und saß dort sieben Tage lang starr in ihrer Mitte“ (Hes. 3_{14-15}). Die Wanderung zu den Exulanten, an die ihn der göttliche Auftrag gesandt hat, geschieht hier noch unter der suggestiven Wirkung des visionären Erlebnisses. Umgekehrt wandert er sonst ins Tal hinaus, unter suggestivem Zwang: „Und es kam daselbst die Hand Jahwes über mich und er sprach zu mir: Steh auf, geh hinaus ins Tal, dort will ich mit dir reden! Da stand ich auf und ging ins Tal hinaus. Und siehe, dort stand die herrliche Erscheinung Jahwes, so wie ich sie am Flusse Kebar gesehen hatte. Da fiel ich nieder auf mein Gesicht; aber Geist kam in mich und stellte mich wieder auf meine Füße. Und er redete mit mir und sprach usw.“ (Hes. 3_{22-24}). Die Suggestion, die hier in die Form eines Gottesbefehls gekleidet ist, wird in Hes. 37_{1-2} noch konkreter als zwingende Macht beschrieben: „Und es kam die Hand Jahwes über mich, und er führte mich hinaus im Geiste Jahwes (?) und ließ mich Halt machen mitten im Tal; das war voll von Gebeinen. Und er führte mich an ihnen vorüber, ringsherum usw.“

5. Suggerierte organische Veränderungen.

Auch organische Veränderungen können durch Suggestion und Hypnose hervorgerufen werden. Die Wunderheilungen, die in der Praxis des alten Profetentums wie auch sonst eine große Rolle spielen, gehören zum größten Teil in dieses Gebiet. Man heilt durch Aussprechen des Gottesnamens und Schwingen der Hand (2. Kg. 5_{11}), durch Beschwörung, durch Pflaster (2. Kg. 20_{7}), durch Berührung des kranken Organs mit dem Finger (Mr. 7_{33} 8_{23}) und ähnliches. Dabei ist die Art der Zeremonie an sich ganz gleichgültig, da das Wirksame allein die Suggestion selbst ist. Lehrreich ist die Erzählung vom Unglauben der Nazaretaner, durch den die Wunderheilung unmöglich gemacht wird (Mr. 6_{5}).

Wirkung der Suggestion ist überall vorauszusetzen, wo Zauber und Beschwörung durch Worte oder Gesten, Zaubergegenstände, Amulette, Talismane, oder durch den zu Heilzwecken empfohlenen Tempelschlaf überraschende Erfolge haben. All diese Erfolge sind, soweit ihre Berichte als historisch glaubwürdig gelten dürfen, nicht wunderbarer als irgendwelche Resultate der Psychotherapie. Nur unter der Voraussetzung, daß derartige

Handlungen wirklich vielfach Erfolge erzielten, ist zu erklären, daß sie so weit verbreitet waren und so lange ausgeübt wurden. Ein Beispiel sind die komplizierten Riten, die noch im späteren Gesetze für das Gottesurteil über eine des Ehebruchs verdächtige Frau vorgeschrieben sind (Num. 5_{11-31}, vgl. Ex. 32_{20}): dieselbe erhielt einen Trank, gemischt aus Weihwasser und etwas Erde vom Fußboden des Heiligtums; nachdem man ihr die Haare gelöst hatte, mußte sie das vorgeschriebene Opfer in ihre Hände nehmen, und der Priester beschwor sie, ehe sie trank, mit grausigen Verwünschungen: war sie schuldig, so werde der Bauch ihr anschwellen und die Hüfte ihr schwinden. Es ist durchaus möglich, daß gelegentlich die Suggestion bei reizbaren Naturen Wirkungen dieser Art wirklich hervorgerufen hat. Daß suggestive Heilwirkungen am leichtesten in solchen Fällen eintreten, wo ein Leiden selbst erst durch Suggestion hervorgerufen ist, ist natürlich. Die Blindheit des Paulus nach der Berufungsvision schwindet, als Ananias ihm die Hand auflegt (AG. $9_{17\,f.}$). Der Vater des Täufers Johannes, Zacharias, gewinnt die Sprache, deren er seit der Engelvision beraubt war, in dem Augenblicke wieder, als er sich entschließt, den Namen seines Söhnleins auszusprechen (Luk. 1_{22}), ebenso wie Hesekiel nicht mehr von Stummheit befallen wird, seitdem die Unheilsweissagung in Erfüllung gegangen ist (Hes. 33_{22}).

6. Lähmung und Anästhesie.

Als Wirkung einer Hypnose sind nach alledem auch vielfach die starken Erscheinungen von Lähmung und von Anästhesie zu erklären, die die visionären Erlebnisse so häufig begleiten. Bei Hesekiel treten sie regelmäßig in Verbindung mit seinen religiösen Ekstasen, also offenbar unter suggestiver Wirkung auf (Hes. $3_{15.\,25\,f.}$ 24_{27} 33_{22}). Ebenso sind, wie schon angedeutet, Luk. 1_{22} und AG. $9_{17\,f.}$ zu erklären.

Von Fällen außerordentlicher Anästhesie ist besonders in den Martyrien öfters die Rede, und gerade hier ist der Einfluß der Suggestion besonders deutlich; das Bewußtsein des Märtyrers ist so völlig von der religiösen Vorstellung ergriffen, so ganz auf sie konzentriert, daß er selbst den heftigsten äußeren Reiz nicht mehr empfindet. „Während Jesaia zersägt wurde, stand Bechira (ein Samaritaner) ihn anklagend da, und alle Lügenprofeten standen da, indem sie lachten und Schadenfreude über Jesaia empfanden. Belial (der Teufel) stand vor Jesaia, ihn verlachend. Da sagte Belial zu Jesaia: Sprich: alles was ich gesagt habe, habe ich gelogen; die Wege Manasses sind

gut und recht, und auch die Wege Bechiras sind gut. Dies sprach er, als man anfing, Jesaia zu zersägen. Jesaia aber schaute den Herrn, und seine Augen waren (starr) geöffnet, so daß er jene nicht sah. ..... Da ergriffen und zersägten sie Jesaia, den Sohn des Amos, mit einer Baumsäge. .... Jesaia aber schrie und weinte nicht, als er zersägt wurde, sondern sein Mund unterredete sich mit dem heiligen Geiste, bis er entzweigesägt worden war".[1] Die Hypnose mit ihrer suggestiven Ursache und ihren verschiedenen charakteristischen Symptomen ist hier deutlich beschrieben. Es ist die gleiche Anästhesie unter der Folter, wie sie als maleficium taciturnitatis bei den Hexenprozessen beschrieben wird.

7. Entrückung und Hellsehen.

Die besprochenen Erscheinungen erklären es, daß das Gefühl einer Veränderung der Persönlichkeit und ihrer gesamten Situation in den hypnotischen Träumen noch häufiger und lebhafter auftritt als im gewöhnlichen Traum. Hier wirkt einerseits die gelegentlich bis zur Anästhesie gesteigerte Unempfänglichkeit gegen äußere Sinneseindrücke und innere Organempfindungen, welche kein Gefühl der augenblicklichen Lage der Persönlichkeit aufkommen läßt, und anderseits die Illusion der Veränderung der Persönlichkeit und ihre Versetzung in eine fremde Situation, an einen fernen Ort oder in eine ferne Zeit. Die durch die Suggestion in lebhafter Funktion gehaltene Apperzeption aber bewirkt, daß das Ichbewußtsein und seine Orientierung zur Umgebung in diesen hypnotischen Träumen erhalten bleibt. Das Ich des Visionärs fühlt sich dann selbst beseelt von einer fremden Macht, selbst als Träger übersinnlicher Kräfte. So wird nun der „Geist" zu einer aus dem menschlichen Visionär heraustretenden, selbständig agierenden Größe, die als Träger der visionären Fähigkeit erscheint. Er wird zum „Späher", den der Profet beauftragt, und der ihm übernatürliche Meldungen macht. Deutlich wird solch ein Vorgang der Autosuggestion in Jes. 21_{6-9}[2] beschrieben:

Denn also hat mir der Herr geboten:
„Den Späher stell auf! was er schaut, soll er melden!
„Und schaut er Reiter, Rossegespanne,
„Reiter auf Eseln und auf Kamelen,
„Lausch er leise, leise lausch' er!"

---

[1]) Zitiert nach G. Beer bei Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen II 126f.

[2]) Zum Text vgl. oben S. 28.

Da schrie er: „Ich seh's! Siehe, da kommts!
„Reitende Männer, Rossegespanne!
„Gefallen", rief er, „Gefallen ist Babel!
„All ihre Götzen Zerbrach er zu Staub."

Auch im Habbakukbuche wird dies Erlebnis noch angedeutet (Hab. 2_{1-3}):

Auf meine Warte tret ich,
Stell mich auf meinen Turm,
Späh' aus, was er mir künde,
Entgegne meiner Klag'.

Und Jahwe gab mir Antwort:
„Schreib nieder das Gesicht,
„Und zeichn' es auf die Tafeln,
„Daß man's geläufig liest!

„Denn Zukunftsschauung ist es,
„Zum End' untrüglich drängt's;
„Und zieht sich's hin, so harre:
„Es kommt und bleibt nicht aus!"

Das Erlebnis der Entrückung an einen fernen Ort und das Schauen entfernter Dinge wird in den hypnotischen Träumen besonders häufig beschrieben. Schon in den Geschichten vom Profeten Elisa wird erzählt, wie dieser zu seinem ungetreuen Diener Gechazi, der sich von dem Aramäerfeldherrn unrechtmäßiger Weise reich beschenken ließ, sagt: „Ging nicht mein Herz mit dir (LXX), als sich ein Mann von seinem Wagen herab zu dir umwandte? Nun wohl (LXX), das Geld hast du bekommen (LXX) und kannst dafür Gärten (LXX Luc.), Ölbäume, Weinberge, Kleinvieh und Rinder, Sklaven und Sklavinnen erwerben (LXX), aber der Aussatz Naamans wird dir und deinen Nachkommen dauernd anhaften" (2. Kg. $5_{26\,f.}$). Zahlreiche andere Beispiele können hinzugefügt werden. So Hes. 8_3: „Und er streckte (etwas wie) eine Hand aus und packte mich an (den Haaren) meines Hauptes und Geist hob mich empor zwischen Erde und Himmel und brachte mich nach Jerusalem in göttlicher Vision zum Eingang des inneren Tores, das nach Norden liegt", oder Hes. 11_{24}: „Und Geist hob mich empor und brachte mich nach Chaldäa zur Exulantenschaft in göttlicher Vision (im Geist), und die Vision, die ich geschaut hatte, hob sich von mir weg"; oder Hes. 40_{1-2}: „An eben diesem Tage kam die Hand Jahwes über mich und führte mich (dorthin) in göttlichen Visionen (führte mich) ins Land Israel und setzte mich nieder auf einem sehr hohen Berge, auf dem etwas wie die Bauten einer Stadt vor mir lag." Ähnlich lautet die apokryphe Erzählung, nach welcher ein Engel den Habbakuk am Haupthaar nach Babylonien entführt und am gleichen Tage zurückbringt (Bel und Drache 36. 39). Wind (Geist) hebt den Apokalyptiker Baruch auf die Mauern

Jerusalems (Ap. Bar. 6_3) oder Jesus auf die Zinnen des Tempels, und auf einen hohen Berg (Matth. $4_{1\,ff.}$ Luk. $4_{1\,ff.}$).[1] Berichte derartiger Entrückungen haben dann den Anlaß zu weiteren fabelhaften Erzählungen gegeben; von Elia glaubte man, daß ihn der Geist Jahwes unvermutet wohin nur immer entführen könne (1. Kg. 18_{12}), und die Erzähler lieben es deshalb auch, von seinem plötzlichen Auftreten und geheimnisvollen Verschwinden zu berichten.

Eine besondere Rolle spielen in der Religionsgeschichte die Entrückungen der Visionäre in den Himmel, die Wohnung der Gottheit, wo sie himmlische Dinge schauen und der Beratung an Gottes Trone lauschen dürfen. „Im Rate Gottes zuhören" gilt als Bezeichnung profetischen Erlebens (Hi. 15_8); „wer im Rate Jahwes steht, der sieht und hört sein Wort" (Jer. 23_{18} vgl. 23_{22}). Nicht immer freilich braucht es sich bei solchen Schilderungen um himmlische Entrückungen zu handeln, da die ältere Zeit sich Jahwe auch auf Erden im Tempel tronend denken kann (vgl. Jes. 6). Auch ist öfters vom Schauen himmlischer Gesichte die Rede, ohne die Erwähnung der Entrückung. Typisch für die Himmelsvisionen ist die Wendung: „Der Himmel öffnete sich" (Hes. 1_1 3. Mkk. 6_{18} Mr. 1_{10} AG. 7_{56} 10_{11} Ap. Joh. 4_1 Ap. Bar. 22_1 Test. Levi 2). Die spätere Zeit schildert den Vorgang höchst konkret. Wie die talmudische Sprache das Erleben von Visionen als „Eingehen ins Paradies" bezeichnet, so wird schon Henoch durch Wolken und Wirbelwind von der Erde hinweggerafft und ans Ende des Himmels gebracht (Hen. 39_3 vgl. 52_1); „mein Geist war verborgen und stieg in den Himmel auf" (Hen. 71_1) oder der Geist entrückt ihn in den Himmel (Hen. 71_5); Winde geben ihm Flügel in der Vision und heben ihn in den Himmel empor (Hen. 14_8 vgl. Slav. Hen. 3_8), oder wie die Ausdrücke sonst lauten (vgl. noch IV. Esr. $14_{9.\,49}$ Ap. Bar. 13_3 46_7 $76_{2.\,3}$). So entstand später eine ganze Literatur, die von wundersamen Himmelsreisen der Visionäre, von Offenbarungen und Wundern, die sie im Jenseits geschaut hatten, erzählt. Es liegt in der Logik dieser Vorstellungen, daß man auch das letzte Abscheiden des Visionärs nicht als Tod, sondern als himmlische Entrückung dachte. Diese Vorstellung einer Himmelfahrt nach dem Tode knüpft zwar an alte mythische Reminiszenzen an, bildet sich aber vor allem in den Kreisen der

---

[1]) Ähnlich in Erlebnissen, die als gewöhnliche Träume beschrieben werden, z. B. wenn sich Daniel an den Fluß Eulaeus bei Susa entrückt glaubt (Dan. 8_2), oder wenn Muhammed auf dem Profetenrosse nächtlicherweile die Reise von Medina nach Jerusalem hin und zurück vollführt (B. Hišām 263ff., 325).

Visionäre aus. Das älteste Beispiel liefert die Erzählung von Elia, der auf feurigem Gefährt im Wetter zum Himmel fährt (2. Kg. 2_{16} vgl. Sir. 48_9 1. Mkk. 2_{58}); schon hier verrät sich der Zusammenhang der Vorstellung mit dem visionären Erlebnis in der Erzählung selbst darin, daß außer dem mit dem Geiste Elias begabten Schüler und Nachfolger Elisa kein Menschenauge begnadet ist, den Vorgang mit anzusehen. Zahlreiche weitere Beispiele finden sich in der jüdischen Apokalypsenliteratur. Der gewöhnliche, schon dem alten Mythus geläufige Terminus der Entrückung, lāqaḥ (Gen. 5_{25} 2. Kg. 2_{10}; assyr. leqû von der Entrückung des babylonischen Utnapištim, vgl. Zimmern KAT³ 551), ist von hier aus zum Terminus des Unsterblichkeitsglaubens geworden (Ps. 49_{15} 73_{24}).

Analog dem Schauen des räumlich Entfernten und oft mit ihm verbunden, spielt das Schauen des zeitlich Entfernten, das Vorausschauen der Zukunft im Profetentum eine Rolle, ja dieses Moment steht vielfach so im Vordergrunde, daß es als das hervorstechendste Merkmal der Profetie überhaupt gilt. Es liegt in der Natur der Zeitvorstellungen, daß sie nicht die Anschaulichkeit wie die Raumvorstellungen haben; deshalb treten auf diesem Gebiete jene fantastischen Vorstellungen, wie sie den Entrückungsvorgang veranschaulichen, zurück. Man begnügt sich mit der Feststellung der Tatsache, daß der Profet zukünftige Dinge in wunderbarster Weise sehen könne. Die Profetengeschichten sind voll von solchen wunderbaren Voraussagen, die meist mit mehr oder minder lebhafter Halluzination verbunden zu denken sind (vgl. z. B. Jer. 38_{21}). Ein anschauliches Bild gibt etwa folgende Szene (2. Kg. 8_{7-15}): Elisa kommt nach Damaskus; dort sendet der kranke Aramäerkönig Benhadad seinen Diener Hasael mit Geschenken zu ihm und läßt ihn bitten, ihm den Ausgang seiner Krankheit zu weissagen. Elisa erklärt dem Abgesandten: „Geh, sag ihm, er werde sicherlich genesen, obgleich mich Jahwe hat sehen lassen, daß er sterben wird!“ Und sofort bricht der Profet in Tränen aus. Als Hasael ihn nach dem Grunde seines Kummers fragt, antwortet er: „Ich weiß, was für Unheil du den Israeliten tun wirst; du wirst ihre Festungen in Brand stecken, ihre Jünglinge mit dem Schwerte umbringen, ihre Säuglinge zerschmettern und ihre Schwangern aufschlitzen.“ Hasael entgegnet: „Wie sollte wohl ich, dein hündischer Sklave, solch großes Werk ausführen!“ Aber Elisa erklärt: „Jahwe hat mich dich schauen lassen als König von Aram!“ Da kehrt Hasael zu seinem Herrn zurück und überbringt ihm den trügerischen Bescheid des Profeten; aber am Morgen drauf nimmt er eine Bettdecke, taucht sie ins Wasser, breitet sie dem bettlägerigen König übers Gesicht und

erstickt ihn. Wie hier die Halluzination auf dem Gebiete des Gesichtssinns auftritt, so in andern Fällen als Gehörshalluzination, z. B. 1. Kg. 18_{40-46}: Elia hört das Rauschen des Regens, längst ehe das erste Wölkchen am Horizonte auftaucht.

Die hier berührten Erscheinungen visionären Schauens von räumlich oder zeitlich Entferntem pflegt man vielfach unter dem Namen des „Hellsehens" zusammenzufassen und darunter eine besondere wunderbare Fähigkeit des menschlichen Geistes zu verstehen, aus welcher sich überhaupt die profetischen Phänomene erklären sollen. Es liegt nicht im Rahmen der historischen Aufgabe, diese Annahme einer besonderen „hellseherischen" Fähigkeit vom psychologischen Standpunkte aus zu kritisieren. Vom historischen Standpunkte aus genügt es, ein Dreifaches zu erwägen: 1. Eine unfehlbare Fähigkeit, Ereignisse der Zukunft vorauszusagen, kann den alttestamentlichen Profeten nicht zugeschrieben werden, weil jedenfalls viele ihrer Weissagungen nicht eingetroffen sind. 2. Was die Nachrichten über erfüllte Voraussagen anlangt, so ist zu bedenken, daß die Überlieferung der Profetenworte zumeist in bewußter Auswahl, z. T. auch in direkter Überarbeitung und Korrektur vorliegt. Wie bewußt man in dieser Hinsicht z. T. vorgegangen ist, lehrt etwa die nachträgliche Bearbeitung des Sacharia, dessen Voraussage des Königtums Serubbabels notorisch irrig gewesen ist; redaktionelle Hand hat die in Frage kommenden Stellen, so weit es ihr nötig schien, ziemlich gewaltsam korrigiert. 3. Endlich ist im Auge zu behalten, wie allgemein die meisten Zukunftsweissagungen der Profeten gehalten sind. Sieht man von der allgemeinen Drohung des nationalen Untergangs, die sich durch die ganze große vorexilische Profetie seit Amos hindurchzieht und die sich zwar nicht in den Einzelheiten oder in der Bestimmung des Termins, aber doch im allgemeinen bewahrheitet hat, sieht man ferner ab von den rein eschatologischen Weissagungen der späteren Zeit, deren Erfüllung erst für das Ende der Tage erwartet wurde, so ist die Zahl der übrigbleibenden Einzelweissagungen, die historisch beglaubigt sind und über deren Eintreffen oder Nichteintreffen der Historiker zu urteilen vermag, ziemlich gering. Freilich die Profetenlegenden sind voll von den wunderbarsten Vorhersagungen, aber sie kommen für eine historische Beurteilung nicht in Frage. Selbst vor Gestalten der großen judäischen Profetie, wie der Gestalt Jesaias, ist die Legende nicht stillgestanden und hat seine ausdrücklichen Unheilsweissagungen vor dem Jahr 701 (enthalten in Jes. 28ff.) ex eventu in ihr Gegenteil verkehrt (2. Kg. 36—37). Die Zahl der wirklich glaubwürdigen eingetroffenen Vorhersagungen ist sehr

gering. Als eine gut beglaubigte und wirklich eingetroffene Vorhersagung würde ich z. B. die Weissagung Jeremias gegen seinen Gegner Chananja ansehen, welchem der große Profet, wie Baruch berichtet hat, den Tod im Zeitraum eines Jahres vorausgesagt haben und welcher tatsächlich im siebenten Monat jenes Jahres gestorben sein soll (Jer. 28_{16}). Aber vereinzelte Fälle, wie dieser, können den Historiker nicht nötigen zur Annahme einer besonderen „hellseherischen" Gabe der Profeten.

Wie wenig man das Wesen gerade der großen Profetie erfaßt, wenn man den Nachdruck auf die Prädiktion einzelner Fakta legt, zeigt sich auch darin, daß die Profeten sehr selten einen genauen Termin für die Erfüllung ihrer Weissagungen angeben. Ihr psychologisches Erlebnis ist als solches zeitlos. Wo in gut beglaubigten Profetenworten der Eintritt einer Weissagung datiert wird, geschieht es fast stets in gewissen weiteren Grenzen oder in vorsichtigen, dehnbaren Ausdrücken (Jes. 7_{16} 8_4 Jer. 28_{16}). Genauere Daten dagegen sind meist legendär (2. Kg. 4_{16} 7_1 19_{29} 20_5); gar verwickelte Zahlenberechnungen, wie in der Apokalyptik, sind durchaus künstlich. Für die großen Profeten ist gerade die fast überraschende Tatsache kennzeichnend, daß die zeitliche Fixierung des Eintritts einer Weissagung ihnen verhältnismäßig wenig bedeutet; immer wieder wird die Erfüllung der Weissagung für die allernächste Zukunft angekündigt und, wenn der Termin verstreicht, unbekümmert weiter hinausgeschoben. Das innere Erlebnis selbst hat für den Profeten so viel Überzeugungskraft in sich, daß ihn auch das Verstreichen des zuerst erwarteten Zeitpunktes nicht irre machen kann. Das ganze Leben eines Jesaia oder eines Jeremia war ja im Grunde ein immerwährendes Warten, ein stetes Hinausschieben der Weissagung. Anfangs sah Jeremia im Erscheinen der skythischen Reiterhorden in Vorderasien die Erfüllung seiner Weissagung vom „nordischen Feinde"; aber der Skythensturm brauste vorüber, und der Profet mag schmerzlich das Achselzucken des hauptstädtischen Publikums erfahren haben. Und doch bleibt er unentwegt bei seiner Weissagung, wiederholt sie vor aller Welt, als nach Jahren die Babylonier auftreten, und behält nun in der Tat recht. Auch bei Hesekiel sieht man, wie er Jahr um Jahr seine eintönige Drohung gegen Jerusalem immer neu variiert, unbekümmert, ob die Tage sich hinziehen und die Vision zu schanden zu werden scheint (Hes. $12_{21\ ff.}$), bis am Ende doch die Zerstörung von Tempel und Stadt erfolgt.

Auch die Berichte über das Schauen räumlich entfernter Dinge und Geschehnisse fordern zu ähnlichen kritischen Er-

wägungen heraus. Auch hier sind Legenden, wie sie sich besonders um Elisas Figur gesponnen haben, geschichtlich nicht weiter diskutabel, z. B. wenn erzählt wird, daß er einstmals den ihn verfolgenden König von Israel visionär habe kommen sehen, so daß er noch Zeit fand, die Haustür verrammeln zu lassen (2. Kg. $6_{32\,f.}$), oder wenn er gar jedes Wort gehört haben soll, das der Aramäerkönig daheim in seiner Schlafkammer redete (2. Kg. 6_{12}). Eine Diskussion lohnt sich betreffs der von Hesekiel berichteten Fälle (Hes. $8_{5\,ff.}$ 11_{13} 24_{1-2}). Was Hes. $8_{5\,ff.}$ anlangt, eine ins Einzelne gehende Beschreibung der im Jerusalemer Tempel geübten fremdländischen Kulte, so handelt es sich dabei zwar offensichtlich nicht um vordeuteronomischen Götzendienst, sondern um Ereignisse, die sich zur Zeit der Vision selbst in Jerusalem abspielen; aber schon der kunstvolle Aufbau des ganzen Kapitels legt die Frage nahe, in welchem Maße nachträglich ausführende Reflexion an der Darstellung beteiligt ist, mit andern Worten: ob nicht Hesekiel die in der Vision beschriebenen Zustände im Jerusalemer Tempel, statt durch clairvoyence, vielmehr auf ganz natürlichem Wege durch Nachrichten aus Jerusalem erhalten haben könnte, die zusammen mit eigenen Erinnerungen den Stoff der Vision lieferten. Der zweite angebliche Fall des Fernsehens findet sich Hes. 11_{13}, wonach Hesekiel von Babylonien aus den Tod des Pelatja in Jerusalem wahrgenommen haben soll. Auch hier ist mehreres zu erwähnen: angenommen, der Bericht sei soweit glaubwürdig, daß Hesekiel wirklich einst in einer Vision den Tod des Pelatja gesehen hat, so erhöbe sich noch die Frage, auf welchem Wege die Koinzidenz der Vision und des Todes konstatiert worden sei. Hesekiel müßte etwa Besuch aus Jerusalem bekommen haben, der zufällig über das Kalenderdatum des Todes Pelatjas unterrichtet war; wie umständlich aber die Benachrichtigung der Exulanten über die Jerusalemer Verhältnisse war, zeigt Hes. 24_{1-2}. Es fragt sich also, ob eine solche Koinzidenz überhaupt wirklich konstatiert und nicht vielmehr einfach als selbstverständlich vorausgesetzt worden ist. Endlich käme Hes. 24_{1-2} in Frage, jene Erzählung, daß Hesekiel in Babylonien genau am richtigen Tage, dem 10. des X. Monats, den Beginn der Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar hellseherisch gesehen habe. Auch dies wäre indes nur dann überraschend, wenn diese Weissagung der Belagerung bei Hesekiel isoliert dastünde. Aber seit Jahren schon hatte der Profet unablässig nichts anderes als eben dies Faktum vorausgesagt, und es ist deshalb nicht weiter auffällig, daß er zufällig auch an diesem Tage seine alte Weissagung wiederholte. Erst als er den Tag des Belagerungsanfangs nachträglich erfuhr, wird ihm die genaue Übereinstimmung mit dem

von ihm notierten Datum seiner Weissagung als merkwürdig erschienen sein.

Schluß.

Es ist ein buntes, vielgestaltiges Bild, das sich vor den Augen dessen entrollt, der den psychologischen Erscheinungen des alten Seher- und Profetentums nachgeht. Ohne Zweifel würde das Bild noch mannigfaltiger werden, und könnte auch an vielen Stellen mit sichererem Griffel gezeichnet werden, wenn unsere Quellen reicher und in ihren Darstellungen genauer wären. Auch im Einzelnen könnten gewiß die Quellen noch tiefer, als es geschehen ist, ausgeschöpft werden. Für den Zweck der vorstehenden Untersuchung indes, welche die psychologische Seite der Erscheinungen ins Auge faßt, ist eine vollständige Sammlung aller Belege aus dem behandelten Religionsgebiete nicht erforderlich.

Es sind zum größten Teile Erscheinungen des Seelenlebens, die durch ihre außergewöhnliche Art den Eindruck des Seltsamen und Wunderbaren erwecken; eben dadurch haben sie schon auf die Menschen des Altertums tieferen Eindruck gemacht. Nur ungern legt sich der Historiker die seiner Wissenschaft geziemende Beschränkung auf, nicht in eine grundsätzliche, philosophische und praktisch-religiöse Wertung dieser Erscheinungen einzutreten; denn es leuchtet ohne weiteres ein, in wie mannigfacher Weise sie für die Geistesgeschichte der Menschheit Bedeutung gewonnen haben.

Nur ein Punkt sei hier angedeutet. Die Zeit ist heute endgültig vorüber, wo man versuchen durfte, die Erscheinung der Religion aus rein verstandesmäßigen Faktoren zu erklären und die irrationalen Größen, die ihr wie dem gesamten Geistesleben des Menschen überhaupt zugrunde liegen, einfach übersehen konnte. Nicht nur das Studium der vergangenen und gegenwärtigen Religionen hat hier zu tieferer Einsicht geführt, auch die Entwicklung der neueren Philosophie hat die rationalistische Betrachtung hinter sich gelassen und den tieferen Gründen des menschlichen Seelenlebens und damit auch der Religion stärker, als es im 18. Jahrhundert geschah, Rechnung getragen. Zum mindesten hat man begonnen, die eigenartigen Fänomene, die Geschichte und Gegenwart uns hier bieten, näher zu beobachten. Wenn jemand heute jene Erscheinungen der Religionsgeschichte Schwärmerei und ihre Träger Fantasten nennt, so sagt er damit nur, daß ihm persönlich die betreffenden seelischen Vorgänge

unverständlich sind, daß er nicht übersieht, wie die Gefühlswerte bestimmter Vorstellungen zustande kommen, und daß die ganze Erscheinung vom normalen bürgerlichen Leben stark abweicht. Eine Erklärung hat er damit nicht gegeben, und er muß es sich gefallen lassen, wenn andere gerade das, was er für unannehmbar hält, als den Inbegriff höchsten seelischen Lebens, als eigentlichen Kern der Religion und als Grund ihrer Lebensauffassung ansehen. Eben hier aber wird die gemeinsame Arbeit der Psychologie und der Religionsgeschichte einsetzen müssen, um das Wesen der Religion und damit der höchsten Lebenswerte philosophisch zu erfassen.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN

Zweites Kapitel.

Die ältere Mantik.

et hic dii sunt.
(bei Gellius.)

1. Die Hauptformen der Mantik.

1. Zauber und Mantik.

Die Ausgestaltung der ältesten mantischen Formen ist älter als Götterglaube und Götterkult und schon auf dem Boden primitiven Seelenglaubens und Zauberkultes erfolgt. Die Mantik ist hier eine besondere Form des Zaubers. Unter Zauber versteht man dabei jede Wirkung, die Menschen oder auch Geister auf eine völlig unbegreifliche Weise, um Heil oder Unheil zu bewirken oder um Unheil abzuwehren, ausüben. Solcher Zauber gilt ursprünglich als direkte Wirkung der Seelen selbst, die in und außerhalb des Körpers wohnend gedacht werden. So zaubert und behext man durch Anhauchen[1] und Anspeien[2], durch Besprengung mit Blut[3], durch den Blick des Auges[4] u. a. Wo solche direkten Einwirkungen nicht möglich sind, genügt es, die Zauberwirkung durch bloße Gebärden oder Worte[5] auszudrücken, oder in Abwesenheit der zu bezaubernden Person oder Sache an einem andern mit ihr in Beziehung stehenden, stellvertretenden Objekte den Zauber vorzunehmen. Hierhin gehören die zahlreichen Formen des symbolischen Zaubers, das Knüpfen

---

[1]) Hagg. 1_3. Arabische Beispiele bei Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 140f.

[2]) Mr. 7_{33}. B. Hišām 552, 761, 981, vgl. 744.

[3]) Vgl. Wellhausen a. a. O. S. 142.

[4]) Ebenda 143f. Ob מְעוֹנֵן von עַיִן abgeleitet werden darf, ist zweifelhaft.

[5]) Über Zaubergebärden und Zauberworte s. S. 89f. Durch Rufen zaubert man Dinge herbei (Hagg. 1_{11}; vgl. Marduks Zauber im babylon. Schöpfungsepos). Man flüstert (לחשׁ) das Zauberwort (Jes. 3_3 Ps. 58_6 Koh. 10_{11}, daher חַבָּלָּחִשׁ Neh. 3_{12} 10_{25}). Auch מְעוֹנֵן hat man versucht mit غنّ (näseln) zusammenzubringen.

von Zauberknoten[1], das Anlegen von Binden für Handgelenke und Hüllen für den Kopf[2], überhaupt all die Zeremonien des Bindens[3], Schneidens[4] und desgl., mit denen die verschiedensten Sprachen die einzelnen Zaubermethoden zu bezeichnen pflegen.

Je mehr derartige Handlungen und Worte zu stereotypen Bräuchen und Formeln werden, umsomehr kann der ursprüngliche Gedanke an die Seelen in den Hintergrund treten, und es bleibt nur die Vorstellung einer rätselhaften Wirkung übrig, die durch die Handhabung eines Zaubergegenstandes, oder durch Anwendung eines gesprochenen oder auch nur geschriebenen Zauberwortes auf rein magische Weise hervorgerufen wird. Hierhin gehören die Zauberstäbe[5], Zauberspeisen und -tränke, die Zauberzettel[6], Zauberschriften[7], auch die viel verwendeten Amulette[8], u. ä.

Mit dem Zauber berührt sich die Wahrsagung, besonders auf niederen Stufen, aufs nächste. Die Zauberhandlung kann, indem sie ein in weiterer Zukunft liegendes Ziel ins Auge faßt, von selber zum Orakel und Vorzeichen werden, wie das beim Fluch oder Segen gesprochene Zauberwort ohne weiteres zur Zukunftsweissagung wird. Umgekehrt kann unter Umständen die einfache mantische Handlung, wie das Losen und Würfeln, direkt magischen Charakter annehmen, indem man dieselbe so lange wiederholt, bis das gewünschte Ergebnis erzielt ist. Auch den mantischen Methoden liegt ursprünglich der Glaube an die Wirksamkeit zauberischer Mächte, Seelen, Geister oder Dämonen zu grunde, welche sich durch allerlei Winke dem Menschen kundtun, ihn durch ungünstige Vorzeichen warnen und schrecken, durch günstige ermuntern. Solche Zeichen sind einerseits ganz beliebige Geschehnisse, die der Zufall ungesucht dem Menschen entgegenbringt und deren Deutung nur ein unmittelbarer Reflex der durch sie hervorgerufenen, schreckhaften oder freudigen Gemütsbewegung ist[9]. Andererseits indes sucht der zaudernde und in seinen Entschlüssen unsichere Mensch vielfach auch absichtlich solche Geschehnisse herbeizuführen, indem er deren Deutung im voraus willkürlich bestimmt. So ergeben sich für den einzelnen Fall ersonnene Methoden der Wahrsagung[10].

---

[1]) Vgl. arab. عقد. — [2]) Ex. 13_{18-21}.

[3]) Vgl. חבר, חרש, fascinare, καταδέω.

[4]) Vgl. מְבַשֵּׁם, בָּשַׁם (arab. كسف schneiden) und קסם (arab. قسم).

[5]) Vgl. den Stab Moses S. 109f.; über Rhabdomantik S. 105.

[6]) Sach $5_{1f.}$ — [7]) Desgl. Inschrift von Gezer (PEF Quart. Statements 1905 p. 100 sqq.).

[8]) Jes. 3_{20} (לְחָשׁ) Sach. 14_{20}; vgl. Gen. 35_4 Ri. 8_{24}.

[9]) Vgl. z. B. Num. 22_{23} 1. Kg. 20_{33}. — [10]) Vgl. z. B. Gen. $24_{12ff.}$ 1. Sam. $6_{10ff.}$

Vor allem achtet man auf die Fantasmen der Träume[1], die man vielfach vorsätzlich, besonders an heiliger Stätte, zu erleben trachtet[2], oder auf das Rauschen heiliger Bäume[3], das Aufsprudeln oder Versagen heiliger Quellen[4]. Überall entwickeln sich dabei früh geregelte Formen der Wahrsagung. Festen Regeln unterwirft man die Deutung bestimmter zufälliger Geschehnisse und Tatsachen, die Begegnung mit Tieren, besonders Vögeln[5], die Deutung von menschlichen Körpermerkmalen[6] oder Eigenschaften des Opfertiers und seiner Teile, speziell der Leber[7], und vor allem auch die Traumdeutung[8]. Schließlich verwendet man eigene Orakelinstrumente, wie Becher, Stäbe, Lospfeile und -würfel[9], deren mantische Zauberkraft auf jede beliebige Frage Antwort gibt.

Auch bei der Wahrsagung kann die Seelenvorstellung ganz in den Hintergrund treten, und die an bestimmte Gegenstände gebundene Methode rein magischen Charakter gewinnen. Andererseits kann gerade auf diesem Gebiete die Seelenvorstellung auch besonders lebendig werden. Dies gilt von allerlei Illusionen im Wachen und im Traum, in denen man Stimmen von Geistern und Dämonen zu hören und ihre schattenhaften Gestalten wahrzunehmen glaubt. Besonders anschaulich wird diese Vorstellung, wo sie, wie bei der Totenbeschwörung, durch die Erinnerung an Verstorbene belebt wird. Die Totenbeschwörer, die man sich als Besitzer des in sie hineinfahrenden Totengeistes (ʾōb) dachte (1. Sam. 28_7, Lev. 20_{27}), waren wohl vielfach Bauchredner[10], welche die girrende und schwirrende Art der Seelen-

---

[1]) Z. B. Gen. $37_{5\,ff.}$ $40_{5\,ff.}$ $41_{1\,ff.}$ 42_9 Ri. $7_{9.\,13\,ff.}$

[2]) Gen. $26_{24\,f.}$ $28_{10\,ff.}$ 1. Sam $3_{2\,ff.}$ 1. Kg. $3_{5\,ff.}$

[3]) Gen. 12_6 Ri. 9_{37} vgl. 2. Sam. $5_{23\,f.}$

[4]) Vgl. R. Smith, Die Religion der Semiten, deutsch, S. 136 ff.

[5]) Z. B. ob ein Tier von rechts oder links in den Weg läuft (vgl. Masʿūdī, Murūǧ III 340). Zur Vogelschau vgl. Wellhausen a. a. O. 148 ff., ferner Josephus c. Ap. I 22, auch Gen. $15_{11\,ff.}$

[6]) Vgl. z. B. B. Hišām 114 ff.

[7]) Leberschau besonders bei den Babyloniern ausgebildet (vgl. auch Hes. 21_{16}). Sonst vgl. Gen. 4_5. — [8]) Vgl. Dt. $13_{2.\,4.\,6.}$

[9]) Zur Becherwahrsagung Gen. $44_{5.\,15}$ vgl. Ibn Chaldūn, Prol. p. 294. Zur Rhabdomantie vgl. S. 105. Zum Losen mit Pfeilen S. 105. Solche Losorakel fanden sich nicht nur in priesterlichem, sondern auch gelegentlich in privatem Besitz (vgl. B. Hišām 331).

[10]) Schon LXX übersetzt אוֹב durch *ἐγγαστρίμυθος* (vgl. die Schrift des Origenes darüber); ebenso Josephus ant. VI 14_2. M. Sanhedrin VII 7 (vgl. dazu Tos. X 6, Sifra p. 93 d, Sifre Deut. § 172) unterscheidet den Besitzer eines אוֹב von dem יִדְּעֹנִי so: ersterer ist „ein Bauchredner (פִּרְחוֹם = *πύθων*), der aus seinen Achselhöhlen heraus redet", letzterer einer, „der mit seinem Munde redet". Auch Plutarch (Moralia 414 E.) erklärt *πύθων* durch *ἐγγαστρίμυθος*. AG. 16_{16} erwähnt *παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα*.

stimmen (Jes. 8 19 29 4) nachzuahmen und ihren Konsulenten gelegentlich auch die Halluzination eines Totengeistes zu suggerieren verstanden (1. Sam. 28). Neben diesen Totengeistern erscheinen meist als eine zweite Geisterklasse die sog. ʾiddᵉʿōnīm (Lev. 19 31 20 6. 27 Dt. 18 11 1. Sam. 28 3. 9 2. Kg. 21 6 23 24)[1], die gleichfalls im Innern des Mantikers wohnend gedacht werden und die durch ihren Namen als kluge Wahrsagegeister gekennzeichnet werden. Ein solcher Wahrsagedämon entspricht einigermaßen demjenigen Dämon, der nach dem Glauben der alten Araber dem heidnischen Wahrsager (kāhin) seine mantischen Mitteilungen macht und als sein sog. „Genosse“ (ṣāḥib) oder „Begleiter“ (tābiʿ) gedacht wird[2].

Die allgemeinste Bezeichnung des Zauberers und Wahrsagers ist die des „Klugen“ (ḥākām)[3], ein Name, welcher die älteste Magie und Mantik mit den höchsten Formen religiöser Weisheit des späteren Judentums zusammenbindet. Kluge Männer (Jer. 18 18 Jes. 3 2–3 vgl. Gen. 41 33 1. Kg. 5 9 ff. Hes. 28 3) und kluge Frauen (2. Sam. 14 2 20 16 Jer. 9 16) gab es im alten Israel, wie bei allen Völkern[4].

Neben dieser allgemeinen Benennung aber findet sich eine bunte Menge anderer Bezeichnungen, welche allerlei Spezialkünste nennen, vielfach aber auch in einem weiteren Sinne verwendet werden[5].

2. Das Nachtgesicht.

Unter den alten Formen der Mantik haben zwei auf hebräischem Boden eine besondere Bedeutung gewonnen, das Nachtgesicht und der Wahrsagespruch.

---

[1]) Sekundär bezeichnen אוֹב und יִדְּעֹנִי auch den Wahrsager selbst vgl. 2. Kg. 21 6. [2]) s. u. S. 86.

[3]) Ähnliche allgemeine Bedeutung haben ursprünglich arab. حكيم, عرّاف, شاعر u. a.

[4]) In Ägypten Gen. 41 8 Ex. 7 11 Jes. 19 12 vgl. 1. Kg. 5 10; in Arabien vgl. 1. Kg. 5 10; in Edom Ob. 8 Jer. 49 7; in Phönizien Hes. 27 8 f.; in Babylon Jer. 50 35 51 57; in Persien Esth. 1 13 6 13.

[5]) Solche Namen besonderer Klassen von Zauberern und Wahrsagern sind: מְכַשֵּׁף oder בַּשָּׁף, חַבָּר חָבֶר, חוֹבֵר חֲבָרִים (חוֹבֵר, in Ps. 58 6 vom Schlangenbeschwörer gebraucht), מְעוֹנֵן (Ri. 9 37 in Verbindung mit einem heiligen Baum), לָחַשׁ oder מְלַחֵשׁ (meist von Schlangenbeschwörern gebraucht vgl. Jer. 8 17 Ps. 58 6 Koh. 10 11; לַחַשׁ auch als Amulett Jes. 3 20), קֹסֵם (wohl ursprünglich vom Losorakel vgl. Hes. 21 26; auch mit Bezug auf Bezauberung Num. 23 23, meist allgemein vom Wahrsager, auch in Bezug auf Träume und Gesichte Sach. 10 2), מְנַחֵשׁ (mit Bezug auf Wahrnehmung irgendwelcher Omina 1. Kg. 20 33 vgl. Gen. 30 27, in Gen. 44 5. 15 von der Becherwahrsagung; Num. 23 23 mit Bezug auf Bezauberung).

Was die erste dieser mantischen Formen anlangt, so kommen neben den Gesichten im Dunkel und in der Stille der Nacht freilich auch Gesichte am hellen Tage vor; deshalb redet man auch in der Regel allgemein von „Gesicht“ (mar'ā, ḥāzōn, ḥizzāyōn). Vorwiegend indes handelt es sich um Nachtgesichte (ḥezyōn laylā Hi 4 13 33 15); denn die Nacht ist es vor allem, in der sich die Wesen der Geisterwelt dem Menschen kundtun (vgl. Gen. 19 14–16 32 22 ff. Ex. 4 24 11 29 ff. 13 21 vgl. 1. Sam. 28).

Mit dem Traum ist das Nachtgesicht nicht ohne weiteres gleichbedeutend; denn während im Traume die Gesichtsbilder überwiegen (vgl. Gen. 37 5 ff. 40 5 ff. 41 1 ff. 42 9 Ri. 7 13 ff.), zeichnet sich das „Gesicht“ des „Sehers“ (rō'ā, ḥōzā) vor allem aus durch das Vernehmen von Lauten, das Hören einer „Stimme“. Gerade dieser Umstand aber ist es, der das „Gesicht“ als eine höhere, dem Traum überlegene Form der Mantik erscheinen läßt, indem hier der Inhalt der dämonischen Kundgebung sich unmittelbar in begriffliche Worte kleidet, während die bunten Fantasmen des Traumes erst einer nachträglichen Deutung (šābar, pāšar, pātar vgl. dazu Gen. 40 8 LXX 41 16. 29. 38) bedürfen. Die berufsmäßige Traumdeutung ist denn auch öfters Sache einer besonderen Klasse von Mantikern (ḥōlēm 1. Sam. 28 6 vgl. Gen. 37 19).

Ein gutes Bild vom Wesen solcher Nachtgesichte, in denen Gehörs- und Gesichtswahrnehmung verbunden sind, gibt die oben (S. 14) zitierte Stelle Hi. 4 12–16. Wie der Text andeutet, ist die Gesichtswahrnehmung in solchem Nachtgesicht undeutlich, während der eigentliche Inhalt der Offenbarung in den Worten der Geisterstimme ausgedrückt wird.

Dies wird auch durch andere Angaben bestätigt. So wird Num. 12 6–8 der unmittelbare Verkehr Moses mit Jahwe, der als außerordentlich und einzigartig aufgefaßt wird, in Gegensatz gestellt zu dem undeutlicheren Sehen in Gesichten oder Träumen, die an dieser verhältnismäßig jungen Stelle dem späteren Sprachgebrauch entsprechend als die gewöhnlichen Erlebnisse der „Profeten“ erscheinen. „Wenn ein Profet unter euch ist[1], so tue ich mich ihm durch Gesicht kund, rede durch Traum mit ihm. Nicht so mein Diener Mose ...; mit ihm rede ich von Mund zu Mund[2] und nicht in Rätseln, und er schaut die Gestalt Jahwes.“ So setzen die Erzähler der nächtlichen Gotteserscheinungen denn zwar stets eine reale Gegenwart des Gottes voraus, berichten aber meist nur vom Hören der göttlichen Stimme. Mehrmals vernimmt der Knabe Samuel, als er im Tempel zu Silo sich zur Ruhe niedergelegt hat, eine Stimme, die seinen Namen ruft und die er für Elis Stimme hält. Leibhaftig ist die Gottheit in

---

1) l. etwa נְבִיא בָּכֶם. 2) Streiche vielleicht וּמַרְאֶה.

seiner Nähe, aber in der Dunkelheit läuft er zweimal, ohne sie zu bemerken, an ihr vorbei, bis Eli ihn über die Person des Sprechers aufklärt und Gott nun nach einem dritten Anruf, den Samuel beantwortet, nahe an ihn herantritt (1. Sam. 3 1 ff.). Der Erzähler faßt, obwohl von eigentlichem Sehen nicht die Rede ist, doch das Erlebnis als ein „Gesicht" auf (vgl. 1. Sam. 3 1). Ähnlich wird auch sonst, ohne daß irgendwelche Beschreibung der Gotteserscheinung selbst gegeben würde, gesagt, daß Jahwe „sich sehen ließ" (Gen. 26 2. 24 f. 1. Sam. 3 21 1. Kg. 3 5), daß er zu jemandem „kam" (Gen. 20 3 ff. 31 24 46 2 ff. Num. 22 9. 20), sich vor ihn „hinstellte" (Gen. 28 13 ff. 1. Sam. 3 10). Beispiele, in denen nächtlicherweile nicht nur etwas gehört, sondern auch deutlicher gesehen wird, sind, abgesehen von gewöhnlichen Träumen, selten; zu nennen wären das Erlebnis Jakobs zu Betel (Gen. 28 12), welches echt traumartig ist, das Nachtgesicht Abrahams, der von Gott ins Freie hinausgeführt den Sternenhimmel schaut (Gen. 15 1 ff.) und das Gesicht Elias, der aus der Höhle tretend, Jahwe im Windessäuseln vorüberziehen sieht (1. Kg. 19 9–18).

Das Wesentliche im „Nachtgesicht" ist demnach überall das Hören einer Stimme (vgl. 1. Sam. 28 6. 15 Num. 12 6), die wohl nach Hi. 4 12 ff. als Flüsterrede zu denken ist und die das menschliche Ohr, wenn die Gottheit es ihm „geöffnet" hat, vernimmt (Hi. 33 15 ff.). Als solches Hören der Gottesstimme bei Nacht werden fast alle älteren „Gesichte" beschrieben (Gen. 15 1 ff. 20 3 ff. 22 1 f. 26 2. 24 f. 28 13 31 11 ff. 24 46 2 ff. Num. 22 9 ff. 20 ff. Ri. 6 25 f. 7 9 1. Sam. 3 1 ff. 9 15. 17 15 10 f. 2. Sam. 7 4 ff. 1. Kg. 3 5 ff.).

Die Pflege derartiger „Nachtgesichte" mit dem Hören von Stimmen ist, wie der Vergleich der älteren arabischen Mantik zeigt, altes Erbgut der semitischen Wüstenstämme. Auch hier ist die Vorstellung die, daß der Mensch bei Nacht den Besuch eines Dämons erhält. Bei Laien, die ein Gesicht erleben, wird meist ohne jede Nennung des logischen Subjektes nur gesagt, daß sie „besucht werden" ('utiia z. B. B. Hišām 71. 102). Die gleiche Vorstellung wird auch auf die Erlebnisse des berufsmäßigen Wahrsagers (kāhin) angewendet, der regelmäßig bei Nacht den Besuch eines ihm persönlich verbundenen Dämons empfängt. Noch Muhammed erlebte seine Offenbarungen zumeist in dieser Form als „wahre Gesichte bei Nacht" (B. Hišām 151), in denen er die Stimme Gabriels vernahm (B. Hišām 193. 325. 357. 584); er beschrieb seinen Zustand dabei so (B. Hišām 266. 375):

Mein Auge schläft, aber mein Herz ist wach.

An die Stelle des dämonischen Besuchers ist hier unter jüdisch-christlichem Einflusse die Engelgestalt oder an anderen Stellen

der heilige Geist getreten, aber die Form des Erlebnisses ist die gleiche, wie in der Zeit des Heidentums.

Das Erlebnis besteht auch bei diesen arabischen Nachtgesichten vorwiegend im Hören von Lauten, die als leises Flüstern (nafaṭa) oder Gurren (hatafa) beschrieben werden. Die Araber reden dann von einem hātif, ähnlich wie die Juden von bath qōl. Noch bei Muhammed stellt man sich vor, daß der heilige Geist ihm im Gesicht zugeflüstert habe (Es-suiūṭī, Itkān (ed. Kairo) I 55, 4)[1], und ähnliches wird auch von späteren Dichtern erzählt, wie etwa von Ǧerīr, dem der Dämon aus der Zimmerecke die erste Zeile seines Gedichtes gegen Surāḳa zugegurrt haben soll (Kitāb al-'aġānī VII 67, 29 ff.). Auch sonst stellen sich die Araber ebenso wie die Hebräer die Dämonenstimme als ein Flüstern, Zirpen, Gurren oder Pfeifen vor[2].

Obwohl hier meist nur vom Hören der Flüsterworte die Rede ist, gelten diese Erlebnisse als „Gesichte". Man setzt dabei die wirkliche Anwesenheit des unsichtbar sich in der Nähe aufhaltenden Dämons voraus. Gelegentlich spürt der Wahrsager auch noch etwas mehr von der Nähe des dämonischen Gastes. So wird z. B. von einer Wahrsagerin der Banū Sahm, Al-ġaitala, erzählt, daß der Dämon zwei Nächte hintereinander zu ihr kommt und, ehe er seinen mysteriösen Spruch ihr zuraunt, sich zu ihren Füßen niederläßt (B. Hišām 132). Nirgends dagegen wird berichtet, daß der Dämon deutlich sichtbar ward; um eigentliche Visionen handelt es sich also dabei nicht[3]. Der Ausdruck „Seher" (ḥāzin oder rā'in vgl.Masʿūdī, Murūǧ III 340) bedeutet also nicht den Visionär.

Die unpersönliche Art, in der der Dämon im Nachtgesicht der heidnischen Araber auftritt, unterscheidet dieses charakteristisch nicht nur von den Gesichten Muhammeds, der von Gabriel besucht wird[4], sondern auch von den alttestamentlichen

---

[1]) Vgl. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie S. 5.

[2]) צִפְצֵף Jes. 8 19 29 4 (Jes. 38 14 von Vogelstimmen), הגה Jes. 8 19 (Jes. 38 14 59 11 von der Taube, Jes. 31 4 vom Löwen); שָׂחַק Hi. 4 12. Vgl. das Flüstern der nächtlichen Stimme der Göttin Ischtar (Jastrow, Religion I 216), ferner τρίζειν vom Geräusch der Vögel, Fledermäuse, der Totenseelen (Hom. Odyssee XXIV 5. 9. Ilias XXIII 101).

[3]) Anders liegen die Dinge bei Muhammed, dessen Erlebnisse offenbar vielfach wirkliche Gesichts-Halluzinationen waren (vgl. B. Hišām 152 f. 154. 186. 684. 697 f.).

[4]) Auch bei den islamischen Schriftstellern haben die Wahrsagedämonen vielfach eine konkretere Gestalt angenommen, indem sie in die Reihe der Naturdämonen gestellt werden und dann in der Mythologie als die eigentlichen Vertreter der gottfeindlichen Welt erscheinen. So heißt es bei B. Hišām 131 f.:

„Wenn Allah, der Gepriesene und Erhabene, über seine Schöpfung etwas beschloß, so hörten es die Träger des Trones und stimmten Lob-

Nachtgesichten, in denen der persönliche Gott zum Menschen redet. Es ist die primitive Dämonenvorstellung, die die altarabische Anschauung vom Wahrsager und seinen Nachtgesichten beherrscht.

Mit der Vorstellung des nächtlichen Dämonenbesuchs verbindet sich nun bei den Arabern, speziell beim berufsmäßigen Wahrsager, eine neue Vorstellung. Der Dämon, der dem Wahrsager regelmäßig nächtliche Mitteilungen macht, wird als sein „Genosse“ (ṣāḥib) oder sein „Begleiter“ (tābiʿ) bezeichnet, wie umgekehrt der Wahrsager als „Genosse“ des Dämons gilt (B. Hišām 132). Einem jeden Wahrsager ist ein solcher spezieller Wahrsagedämon beigegeben, der ihm zur steten Verfügung steht. Sogar Gabriel wird nach dieser Vorstellung noch als „Genosse“ Muhammeds bezeichnet (B. Hišām 154. 268). Zugleich pflegt dieser Wahrsagedämon seine Offenbarungen kundzutun in der rhythmischen Form des mantischen Spruches. Beides zeigt, daß der dämonische „Genosse“ letztlich zurückgeht auf den im Wahrsager selber wohnenden Wahrsagedämon, der als Urheber der inspirierten Rede des Wahrsagers gilt. Die traditionelle Beschreibung des Erlebnisses des arabischen Wahrsagers ist demnach eine offenbar sekundäre und ausgleichende Kombination des Nachtgesichtes und der dämonischen Rede. Ursprünglich sind beides durchaus selbständige Formen der Mantik, wie auf der einen Seite das mit der inspirierten Rede nicht verquickte hebräische Nachtgesicht, andererseits das Vorkommen der dämonischen Rede unabhängig vom Nachtgesichte beweist.

Einige Beispiele mögen das illustrieren: ʿAbd al-muṭṭalib erhält, als er im Tempel zu Mekka schläft, durch eine unbekannte Stimme den Befehl, den Zemzembrunnen aufzugraben; dreimal ist ihm der Befehl wiederholt worden, bis er in der vierten Nacht endlich fragt, was Zemzem sei, und darauf folgende Antwort erhält (B. Hišām 91, 18—19):

---

preisungen an, und dann stimmten die unter ihnen stehenden die gleiche Lobpreisung an und ebenso die unter diesen stehenden, und so ging das Lobpreisen immer abwärts, bis es zum Himmel der Welt gelangte, wo sie dann gleichfalls Lobpreisungen anstimmten. Die Schaitāne aber erlauschten es, indem sie es falsch und verkehrt auffaßten und es den Wahrsagern unter den Erdenbewohnern hinterbrachten und erzählten; dabei aber führten sie sie bald irre, bald recht. Die Wahrsager aber erzählten es weiter und führten dabei bald richtig, bald irre. Da hinderte Allah die Schaiṭāne daran, indem er die Sterne (die Sternschnuppen) auf sie schleuderte. So hat das Wahrsagen heute aufgehört, und es gibt daher keine Wahrsager mehr.“

(Vgl. dazu Masʿūdī, Murūǧ III 349, wonach die Wahrsagung (kihāna) von Schaiṭān stammt, der mit dem Wahrsager zusammen ist, ihm das Verborgene mitteilt und auf die Zunge legt).

لا تنزف ابدا ولا تذم
تسقى الحجيج الاعظم
وهى بين الفرث والدم
عند نقرة الغراب الاعصم

Ein nie auszuschöpfender und nicht zu tadelnder,
Der die größten Pilgerscharen zu tränken vermag,
Der zwischen Kot und Blut gelegen ist
Bei der Höhle des Raben mit weißen Flügelfedern!

ferner B. Hišām 93, 9—10:

ثم ادع بالمآء الروآء غير الكدر
يسقى الحجيج الله فى كل مبرّ
ليس يخاف منه شيء ما عمر

Danach bitte um reichliches, ungetrübtes Wasser,
Das die Pilgerscharen Gottes auf jeder Wallfahrt tränkt,
Von dem nichts zu befürchten ist, so lange es besteht.

ferner B. Hišām 93, 14—17:

احفر زمزم انك ان حفرتها لم تندم
وهى تراث من ابيك الاعظم
لا تنزف ابدا ولا تذم
تسقى الحجيج الاعظم
مثل نعام جافل لم تقسم
ينذر فيها ناذر لمنعم
تكون ميراثا وعقدا محكم
ليست كبعض ما قد تعلم
وهى بين الفرث والدم

Grab Zemzem auf! Siehe, wenn du ihn aufgräbst,
wird's dich nicht gereuen!
Ist er doch ein Erbteil deines großen Vaters,
Der nie auszuschöpfen und nicht zu tadeln ist,
Der die größten Pilgerscharen zu tränken vermag,
Der wie ein schneller Strauß nicht geteilt wird (?),
Bei dem man dem Wohltäter Gelübde tut,
Der ein Erbteil und festes Bündnis ist,
Der nicht ist, wie irgendetwas, was du kennst,
Und zwischen Kot und Blut gelegen ist.

Ähnlich bei den berufsmäßigen Wahrsagern. Ein Kāhin z. B. erzählt einst dem ʿOmar, wie sein Geist (ṣāḥib) ihm kurz vor dem Islam gesagt habe (B. Hišām 133, 19—20):

الم تر الى الجّن واسلامها وایاسها
من دینها ولحوقها بالقلاص واحلاسها

Hast du nicht gesehen, wie die Dämonen gläubig wurden und
verzweifelten
An ihrer Religion und zu den jungen Kamelen und ihren
Wolldecken flüchteten?

Oder zu Al-ġaiṭala, der erwähnten Kāhina der Banū Sahm, spricht ihr „Genosse“ bei Nacht (B. Hišām 132, 14. 16):

ادر ما ادر
يوم عقر ونحر

Ich weiß es! O was weiß ich!
Ein Tag, wo Sehnen und Gurgeln zerrissen werden!

und weiter:

شعوب ما شعوب
تصرع فيه كعب لجنوب

Ein Tod! O was für ein Tod!
Durch den Fersen zur Seite geworfen werden.

Auch in Legenden, die von leibhaftiger Begegnung mit Dämonen fabeln, wird schließlich diese Form der inspirierten Rede sowohl den Dämonen als auch menschlichen Helden beigelegt, wie in jener bei Masʿūdī (Murūǧ III 325 f.) erzählten Geschichte von ʿAlḳama b. Ṣafuân, den ein Geist von der Klasse der šiḳḳ auf der Reise überfällt — eine Geschichte, die alten Erzählungen wie Gen. 32 25 ff. Ex. 4 24 ff. zu vergleichen ist. Vor dem Zweikampfe, in welchem sie sich gegenseitig töten, führen sie ein Zwiegespräch, in welchem der Schiḳḳ mit folgenden Versen beginnt:

علقم انى مقتول
وان لحمى مأكول
اضبرهم بالمسلول
ضرب غلام مشمول
رحب الذراع بهلول

Alkama! Siehe ich bin dem Tode geweiht,
Und mein Fleisch wird gefressen werden.
Ich werde sie (?) mit dem gezückten Schwerte schlagen,
Wie ein tüchtiger Jüngling zuschlägt,
Ein breitarmiger, heldenhafter.

Darauf erwidert ʿAlḳama:

شق ما لى ولك
اغمد عنى منصلك
تقتل من لا يقتلك

Schiḳḳ! Was hab ich mit dir zu tun?
Steck deinen Säbel ein und rühr mich nicht an;
Willst du den töten, der dich nicht töten will?

Darauf der Schiḳḳ:

علقم غنيت لك
كيما ابيح معقلك
فاصبر لما قد حمّ لك

Alḳama! Deinetwegen hab ich Halt gemacht,
Um dir deine Zuflucht zu rauben.
Drum schicke dich in das, was dir beschieden ist!

3. Der Zauber- und Wahrsagespruch.

Die ursprüngliche Form der dämonischen Rede ist der Zauberspruch.

Der Glaube an die geheimnisvolle Kraft eines ausgesprochenen Wortes gehört zu den ältesten Vorstellungen des Zauberglaubens, deren Nachwirkung auch bei den Hebräern bis in die späteste Zeit lebendig geblieben ist. Mit beschwörenden Worten bespricht man den Brunnen, daß er Wasser gebe (Num. $21_{17\,f.}$), oder den Gott selber, daß er sich erhebe oder niedersetze (Num. $10_{35\,f.}$). Die Sage vor allem liebt es, die gewaltige Macht des bloßen Wortes zu veranschaulichen, wenn sie z. B. Sonne und Mond auf Josuas Geheiß stillstehen läßt (Jos. $10_{12\,f.}$). Besonders sind es Fluch- und Segensworte, denen man heil- oder schadenbringende Wirkung auf Personen oder Dinge zuschreibt. Als Elisa, der Profet, die ihn verhöhnenden Knaben verfluchte, da erschienen, so erzählt die Legende, auf der Stelle zwei Bärinnen aus dem Walde und zerrissen 42 von ihnen (2. Kg. 2_{24}). Noch in der Form des direkt wirksamen Wundergebetes eines Profeten (2. Kg. 6_{18}) erscheint dieser Zaubercharakter des Wortes nur leise verschleiert. Unglück wie Glück führt man auf Fluch und Segen zurück. Hungersnot, unter der das Volk leidet, ist durch Fluch entstanden, und nur ein Segen kann den Fluch wieder heben (2. Sam. 21_3). Sacharja und seine Zeitgenossen erklärten die Notlage des Landes und der Judenschaft aus einem Fluche, der auf dem Lande Juda laste (Sach. $5_{1\,ff.}$), und Glück oder Unglück der Gegenwart versteht die Ur- und Vätersage als Wirkungen von Segens- oder Fluchsprüchen, die die Vorväter über die Nachkommen ausgesprochen haben.

Die unmittelbare Wirkung, die allen solchen Worten zugeschrieben wurde, veranschaulicht am besten jene Erzählung, in der Isaak irrtümlich den jüngeren Sohn statt des älteren segnet und danach den Segen nicht rückgängig machen, auch keinen zweiten Segen, sondern nur noch Fluch vergeben kann (Gen. 27); denn zwar nicht das gedachte, aber wohl das laut gesprochene Wort hat diese Kraft (Lev. 5_1). Die Vorstellung einer späteren Zeit, daß auch der Fluch durch den allmächtigen Gott in Segen verwandelt werden könne (Dt. 23_6 Neh. 13_6), ist der alten Zeit fremd; selbst der Gottheit tritt das Fluchwort als reale Macht gegenüber, und will sie seine unheimliche Wirkung verhüten, so muß sie schon vorher, ehe das Unheilswort den Lippen entflohen ist, einschreiten und den Zauberer zwingen, Segen statt Fluch zu reden (Num. 22).

Auch die Verbindung der Worte mit entsprechenden Handlungen und Gebärden verrät ihren alten Zaubercharakter. Beim

Segen legt man z. B. die Hand auf denjenigen, auf den die Segenswirkung übergehen soll (Gen. $48_{13f.}$); wer einem andern einen Schwur leistet, legt wohl die Hand „unter die Hüften“ des andern (Gen. 24_{2-9} 47_{29}). Wo körperliche Berührung nicht möglich ist, zeigt man mit dem Finger: Fingerzeigen und Unheilsprechen gehören zusammen (Jes. 58_9 vgl. Prov. 6_{12-14}). Gabriel erschien einst dem Muhammed, zeigte auf seine Feinde und bezauberte sie: er zeigte auf den Leib des einen, da ward er wassersüchtig und starb; auf die vernarbte Pfeilwunde eines andern, da ward sie wieder wund und er starb; auf die Fußsohle eines dritten, da trat er sich nach kurzer Zeit einen Dorn in den Fuß und starb; auf den Kopf eines vierten, da fing dieser an zu eitern, und er starb (B. Hišām 272). Mit seinem Stabe deutete Muhammed auf die Götzen zu Mekka, da stürzten sie zu Boden (B. Hišām 825). Stets gilt es, einen zauberischen Kontakt herzustellen. Zum mindesten ist man bestrebt, den Gegenstand des Fluches zu sehen; so geht Bileam von einer Stelle zur andern, bis er das ganze in der Steppe gelagerte Israel überschauen kann (Num. 22_4 $23_{13\,f.\ 27\,f.}$ 24_1), ebenso wie er beim Spruche über Amalek und Kain seinen Blick auf diese Völker richtet (Num. $24_{20\,f.}$), und Jotam erklettert, um die Bewohner von Sichem zu verfluchen, die Höhe des Garizim, von wo aus er die Stadt übersehen kann (Ri. 9_{7-20}). Auch symbolische Zauberhandlungen finden sich als Begleitung des Fluchwortes: Als Muhammed in der Schlacht von Bedr die Kuraischiten verflucht, schleudert er gegen sie eine Hand voll Kies (B. Hišām 445); Nehemia, der den Eidbrüchigen die Vertreibung aus Haus und Besitz anwünscht, symbolisiert die Wirkung durch Schütteln des Gewandbausches (Neh. 5_{13}). Rein magisch ist die Zeremonie, die nach der Vorschrift des Priestergesetzes den Fluch über das des Ehebruchs verdächtige Weib begleitet: sie muß ein Zauberwasser trinken, in welches der auf ein Blatt geschriebene Fluch hineingemischt wird; ist sie schuldig, so wird ihr kraft des Fluches der Bauch anschwellen und die Hüfte schwinden (Num. $5_{21\,ff.}$). Bei der Ausgrabung in tell dschezer entdeckte man auf dem Mauerstein eines Hauses einen griechischen Fluchspruch in hexametrischer Form, den böswillige Hand geschrieben hatte, um das Haus des Feindes zu verderben (Palestine Exploration Fund, Quarterly Statements 1905, p. 100 sqq.).

Die Gelegenheiten, bei denen solche Fluch- und Segensworte verwendet wurden, sind äußerst mannigfaltig. Der Priester segnet das Opfer (1. Sam. 9_{13}), er segnet das Volk (Num. 6_{24-26}) oder einzelne (Gen. 14_{19-20}). Man segnet sich bei der Begegnung (1. Kg. 1_{31}), ebenso wie beim Abschied (Gen. 24_{60}). Untertanen segnen den neuen König (1. Kg. 1_{47}). Vor allem segnen Ster-

bende ihre Nachkommen. Umgekehrt verflucht der Bestohlene den unbekannten Dieb (Ri. 17_2). Überhaupt spielt der Fluch im Rechtswesen eine große Rolle: der Angeklagte verteidigt seine Unschuld, indem er für den Fall der Schuld sich selbst durch ein Schwurwort verflucht (1. Kg. 8_{31}), ebenso wie ein feierlich beschworenes Versprechen die Form der bedingten Selbstverfluchung trägt (Gen. $24_{3\,f.}$ 1. Sam. 14_{24} Neh. 5_{13}). Vor allem im Kriege gilt der Fluch als unheimliche Waffe. Wie man die zerstörte Stadt verflucht, daß sie nie wieder aufgebaut werden möge (Jos. 6_{26} vgl. Jer. 26_6), so gilt auch vor der Schlacht die Verfluchung des Feindes als ebenso wirksam wie die Kraft des Armes und Schwertes. Balak läßt vor dem Kampfe gegen Israel den Zauberer Bileam kommen, damit er Israel verfluche (Num. 22 ff.). Ehe die Kämpfer zu den Waffen greifen, höhnen sie sich mit fluchendem Wort (1. Sam. 17_{10} 2. Sam. 21_{21}); die Spott- und Triumphlieder auf feindliche Völker, die noch in später Zeit als beliebte Gattung der Profetenorakel auftreten, sind die künstlerisch entwickelte Form solcher Fluchworte, die noch den Namen מָשָׁל (vgl. מֹשְׁלִ Spottdichter Num. 21_{27}) tragen.

Fluchen und Segnen vermag unter Umständen jedermann. Jedoch gibt es Leute, deren Worten man besonders wirksame Kraft zuschreibt. Ein solcher Mann mit Zauberkraft ist Bileam, den Balak zum Sprechen des Fluchwortes kommen läßt (Num. 22 ff.). Ähnliches wird z. B. später von den Anhängern Hyrkans II. berichtet, welche den Wunderbeter und Regenmacher Onias ins Lager holen, damit er gegen Aristobul und seine Anhänger Fluchworte spreche (*ἵν' οὕτως ἀρὰς θῇ κατὰ Ἀριστοβούλου καὶ τῶν συστασιαστῶν αὐτοῦ* Jos. ant. XIV 2_1). In analoger Weise wirkt Mose am Kampfe gegen die Amalekiter mit, indem er statt das Schwert zu ziehen, durch magische Geste das Unheil über die Feinde heraufbeschwört (Ex. $17_{8\,ff.}$), ebenso wie auch Muhammed bei Bedr nicht mitkämpft, sondern nachdem er in seiner Hütte die Engelvision erlebt hat, durch das Schleudern einer Hand voll Kies und durch einen Fluchspruch gegen den Feind das Zeichen zum Angriff gibt (B. Hišām 439—445). Auch Deboras Rolle im Kampfe Baraks ist keine andere (Ri. $4_{8\,f.}$), wie Ri. 5_{12} lehrt:

Wach auf, wach auf, Debora,
Wach auf, wach auf, sprich Lieder!
Steh, Barak, auf und fange
Deine Fänger[1], Sohn Abinoams!

Der Dichter meint nicht, wie man die Stelle wohl ausgelegt hat, Werbelieder, mit denen Debora, selbst umherwandernd oder durch sangeskundige Boten, die Bruderstämme zum Kampfe er-

[1]) Lies שֹׁבְרֶךָ.

munterte, sondern Liedsprüche, in deren Vortrag ihre aktive Mitwirkung am Kampfe bestanden hat, Sprüche der Verwünschung, die sicherer als Waffen dem Feinde Unheil bringen. Eine Parallele dazu bietet eine Erzählung bei B. Hišām über den Krieg zwischen den arabischen Stämmen Maḫzûm und Chuzâʿa; als die letzteren sich weigerten, Sühnegeld für einen Getöteten zu zahlen, begannen die Feindseligkeiten damit, daß sie Lieder gegeneinander sprachen[1], und damit wurde die Sache zwischen ihnen ernst (B. Hišām 273). Wie bedenklich, weil zauberkräftig, solches Schmähen und Fluchen galt, lehrt auch jene Erzählung, nach welcher Muhammed zwei Sängerinnen, die solche Lieder gegen ihn gesungen hatten[2], ohne weiteres töten ließ (B. Hišām 819).

Eine Reihe der erwähnten Beispiele zeigt bereits den Übergang des Zauberspruchs in den Wahrsagespruch; die Grenzen zwischen beiden sind vielfach flüssige; auch der mantische Spruch hat Zauberwirkung. Das klassische Beispiel hierfür sind die Bileamsprüche, die der Sagenerzähler den heidnischen Wahrsager sprechen läßt (Num. $23_{7-10.\ 18-24}$ $24_{3-9.\ 15-24}$). Mose wird der Spruch Ex. 17_{16} in den Mund gelegt. Wie schon dieser Spruch mit einer Kultstätte, Jahwä nissī, in Verbindung gebracht ist und, vielleicht als ein Beispiel priesterlicher Weissagung gelten könnte, so finden sich ähnliche am Kultort gegebene Wahrsagesprüche auch sonst: z. B. mag der Spruch Gen. 25_{23}, den die schwangere Rebekka empfängt, ursprünglich als Orakelspruch der Priester zu Beersaba gedacht sein. Vor allem finden wir die Form des alten Wahrsagespruchs, wenn auch in kunstvoller Ausgestaltung, wieder in den zahlreichen Segens- und Fluchworten der alten Sagen, die mit Vorliebe den sterbenden Vätern in den Mund gelegt werden und die als eine eigene aus dem Wahrsagespruch direkt entwickelte poetische Gattung erscheinen. Es sind die Sprüche Noahs (Gen. 9_{25-27}), Isaaks (Gen. $27_{28-29.\ 39-40}$), Jakobs (Gen. 49), Moses (Dt. 33); in Erzählungen rein mythischen Charakters spricht auch die Gottheit selbst Sprüche dieser Art (Gen. 3_{14-20} 4_{15} 6_3 8_{22} 16_{12}).

Nicht nur in dieser künstlerischen Ausgestaltung, sondern schon in seiner ursprünglichsten und einfachsten Gestalt hat der Wahrsagespruch rhythmische Form. Er wird gesungen oder in rhythmischer Weise gesprochen, wie denn die Sprüche Deboras als „Lieder“ (šīr) bezeichnet werden (Ri. 5_{12}). Die arabischen Parallelen bestätigen das. Wie der hebräische Wahrsager mit dem arabischen Kâhin zu vergleichen ist, so ist auch das Wort des Kāhin und des ihm verwandten Sängers (šāʿir) durchweg

---

[1]) تقاولوا اشعارا

[2]) فكانت تغنيان بهجآء رسول الله

rhythmisch geformt, und zwar in dem ältesten Metrum der arabischen Poesie, dem gereimten saǧʿ. Der saǧʿ ist bei den alten Arabern diejenige Form, in welcher Zaubersprüche, Exorzismen, Heilsprüche und Schutzgebete, Segens- und Fluchworte, vor allem auch die beliebten Schmäh- und Spottverse (hiǧāʾ) gesprochen wurden; d. h. er ist die feste Form für alle zauberwirkenden Worte[1]. Das Wort saǧʿ, welches der hebräischen Wurzel šāgaʿ entspricht[2], wird vom Girren der Tauben, aber auch von den Klagetönen des Kamels gebraucht, und in ähnlicher Weise reden nach arabischer Vorstellung nicht nur die Dämonen, sondern auch der inspirierte Wahrsager spricht in diesen geheimnisvollen Tönen. Nach B. Hišām 171 sind saǧaʿa und zamzama Kennzeichen des Wahrsagerspruches[3], und der saǧʿ wird denn auch in der Zeit des arabischen Heidentums und in den ersten beiden Jahrhunderten nach der Hedschra nur vom Kāhin oder ausnahmsweise zu besonderer Emphase in der Rede verwendet[4]. Auch Muhammed verwendet im Koran diese Form, was den muhammedanischen Theologen allerlei Kopfzerbrechen gemacht hat. Zahlreiche Kāhinsprüche werden in der Literatur, vor allem aus der Zeit des Heidentums, überliefert[5], die zwar zu großem Teile erdichtet sind, aber doch im allgemeinen ein richtiges Bild von der Form des alten Wahrsagespruchs geben[6].

Hinter dem alten Wahrsagespruch steht, wie hinter allen Zaubersprüchen, ursprünglich der Dämon; das unterscheidet ihn von den Sprüchen des späteren Profetentums, welche als Rede des Gottes gelten. Von den alttestamentlichen Erzählern wird dieser Unterschied freilich vielfach verwischt, indem sie überall, wo der Inhalt der Wahrsagung es erlaubt, selbst bei einem heidnischen Wahrsager wie Bileam, Jahwe an Stelle des Dämons zum Subjekte der Inspiration machen. Daß diese Auffassung nicht ursprünglich ist, lehren z. B. die Wahrsagesprüche, die in der Sage besonders Sterbenden in den Mund gelegt werden; hier ist es die im Augenblick des Todes zum Dämon werdende

---

[1]) Im saǧʿ reden auch die Genealogen, deren Stammvater der Ḳāʾif ist, ebenso wie die Wetterprofeten (Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie 71).

[2]) Vgl. über saǧʿ und שגע G. Hoffmann, ZATW. III 89.

[3]) Auch das hebräische נאם bedeutet ursprünglich murmeln, flüstern vgl. arab. نأم (auch نغم) flüstern (dazu نمّ ins Ohr flüstern, verleumden) und syr. ܢܐܡܐ.

[4]) Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie S. 68 f.; Jacob, Altarabisches Beduinenleben 1897² S. 178.

[5]) Noch zu Anfang des 2. Jahrhunderts der Hedschra wird ein Kāhin erwähnt (Ṭabarī III p. 21, ⁹).

[6]) Beispiele s. SS. 86 ff. 94 ff.

„Seele“ des Sterbenden (Gen. $27_{4.19}$), die zum Sprechen des Spruches im besonderen Maße befähigt erscheint. Im Unterschiede von den von der Gottesvorstellung beherrschten Profetensprüchen reden diese Sprüche, ebensowenig wie die Zaubersprüche überhaupt, im göttlichen Ich, sondern Subjekt der Rede ist das Ich des Menschen und der aus ihm redende und mit ihm verschmelzende Dämon[1]. Auch im Spruche Jakobs über Simeon und Levi ist es nicht Jahwe, sondern Jakob, der die Brüder durch seinen Fluch vernichtet (Gen. 49_{7b}). In Gen. 25_{23} hat erst der Erzähler den Spruch, der selber kein göttliches Ich enthält, als Jahwerede aufgefaßt.

Auch für diese Erscheinungen bieten die arabischen Zauber- und Wahrsagesprüche eine lehrreiche Parallele. Wo sie in einfachster Form auftreten, tritt irgendein übermenschliches Ich als Sprecher überhaupt nicht hervor. So verflucht z. B. der sterbende Chubaib b. ʿAdī, ehe man ihn hinrichtet, die Gegner mit einem Spruch, vor dessen Zauberwirkung sich die Anwesenden derart grauen, daß ein Vater seinen jugendlichen Sohn, um ihn vor dem Fluche zu schützen, auf den Erdboden wirft (B. Hišām 641, 12f.):

اللهمّ احصهم عددا
واقتلهم بددا
ولا تغادر منهم احدا

O Gott! zähle sie nach der Zahl,
Und töte sie, jeden einzelnen,
Und laß keinen einzigen von ihnen übrig!

Im Feldzuge von Ḏū ḳarad ruft Salama b. ʿAmr b. Al-Akṯaʿ, der Aslamite, als er den Feinden begegnet, bei jedem Pfeil, den er abschießt (B. Hišām 720, 2f.):

خذها وانا ابن الاكوع
واليوم يوم الرضّع

Nimm ihn hin! Ich bin Ibn Al-Akṯaʿ!
Dieser Tag ist ein Tag für die Niederträchtigen!

Die gleiche Form des magischen Spruchs wird verwandt, wenn man die Gottheit beschwört, wie es Abū Sufiān in der Schlacht von Uḥud tut; er steigt auf einen Hügel und ruft den Gott Hubal mit lauter Stimme an (B. Hišām 582, 18):

انعمت فعال
ان الحرب سجال
يوم بيوم بدر اعل هبل

[1]) Auszunehmen sind natürlich Sprüche in Erzählungen mythischen Charakters, in denen die Gottheit leibhaftig auftritt und den Spruch redet (Gen. 3_{14-19} 4_{15} 6_3 8_{22} 16_{12}).

Vortreffliches hast du geleistet!
Siehe, der Krieg besteht in Wechselfällen!
Ein Tag für den Tag von Bedr! Erhebe dich, Hubal!

Damit vergleiche man folgende Beispiele von Kāhinsprüchen: Maʾmūr al-ḥāriṭī, ein Kāhin bei den Maḏḥig, rät mit folgenden Worten vom Kriege gegen die Tamīm ab (Kitāb al-ʾaġānī XV 73, 24f.):

لا تغزوا بنى تميم فانهم يسيرون اعقابا
ويريدون مياها جبابا
فتكون غنيمتكم ترابا

Bekriegt nicht die Banū Tamīm; denn siehe,
sie werden Nachkommen ins Feld schicken,
Und nach Zisternenwasser suchen;
Drum wird eure Beute [nichts als] Staub sein.

Eine Kāhina von Ḥadas spricht (B. Hišām 797, 14f.):

انذركم قوما خزرا
ينظرون شزرا
ويقودون الخيل نثرا
ويهريقون دما عكرا

Ich warne euch vor Leuten, die blinzeln,
Die scheel blicken,
Und Pferde in Scharen mit sich führen
Und trübes Blut vergießen.

Die berühmte Wahrsagerin Zarīfat al-chair spricht (Kitāb al-ʾaġānī XIII 110, 4ff.):

لا تؤموا مكة حتى اقول
وما علمنى ما اقول
الا الحكيم المحكم
رب جميع الامم
من عرب وعجم

Wendet euch nicht nach Mekka, bis ich es sage!
Und was ich sage, hat mich kein anderer gelehrt,
Als der Weise, der Weisegemachte,
Der Herr aller Völker,
Der Araber und Perser.

und weiter:

خذوا البعير الشدقم
فخضبوه بالدم
تكن لكم ارض جرهم
جيران بيته المحرم

Nehmet das schiefmäulige Kamel
Und bemalt es mit Blut!
Euer wird werden das Land der Gurham,
Der Klienten seines heiligen Tempels.

In einem längeren Zwiegespräch mit ihrem Manne ʿAmr b. ʿĀmir weissagt dieselbe Zarīfa den Dammbruch zu Ma'rib in Jaman (Masʿūdī, Murūǧ III 381 f.):

والنور والظلمآء
والارض والسمآء
ان الشجر لتالف
ويعودنّ المآء
كما كان فى الدهر السالف

Beim Licht und bei der Finsternis,
Bei der Erde und beim Himmel!
Siehe, die Bäume vergehen
Und die Wasser werden wieder,
Wie sie waren in vergangener Zeit.

Als ʿAmr sie fragt, wer ihr dies verkündet habe, spricht sie:

اخبرتنى المناجد
بسنين شدائد
يقطع فيها الولد والوالد

Kunde gaben mir die Maulwürfe
Von schweren Jahren,
In denen Vater und Sohn getrennt werden.

ʿAmr fragt, was sie damit meine. Sie erwidert:

اقول قول الندمان لهفا
قد رأيت سلحفا
تجرف التراب جرفا
وتقذف بالبول قذفا
فدخلت الحديقة فاذا الشجر يتكفأ

Ich spreche wie ein Reuiger: Wehe!
Ich sah eine Schildkröte,
Die unablässig die Erde wegschwemmte
Und weithin ihren Urin ausgoß;
Dann kam sie in den Garten hinein,
und siehe, die Bäume wankten.

Als ʿAmr sie fragt, wie sie das deute, spricht sie:

هى داهية رکيمه
ومصيبة عظيمه
بأمور جسيمه

Es bedeutet eine schwere Not,
Ein ungeheures Unglück
Unter grauenvollen Umständen.

Als ʿAmr fragt, was für ein Unglück es denn sei und Wehe ruft, antwortet sie:

اجل ان لى فيها الويل
وما لك فيها من نيل

فلى ولك الويل
مما يجىء به السيل

Ja gewiß, mir bringt es Wehe,
Und dir bringt's keinen Gewinn,
Sondern mir wie dir wird Wehe
Durch das, was die Flut bewirkt.

Entsetzt springt ʿAmr vom Lager auf und spricht: Was ist das, Zarīfa? Sie spricht:

هو خطب جليل
وحزن طويل
وخلف قليل
والقليل خير من تركه

Es ist eine gewaltige Sache
Und langwährende Trübsal,
Und Ersatz ist gering!
Doch auch das Geringe ist gut als Nachlaß.

Nachdem sie ihm darauf als Zeichen des kommenden Unheils geweissagt hat, daß eine Ratte am Damm nagen werde, fragt er nochmals, was es für ein Unheil sei, und sie erklärt:

وعد من الله نزل
وباطل بطل
ونكال بنا نكل
فبغيرك يا عمرو فليكن الثكل

Eine Drohung kam hernieder von Gott,
Und Nichtiges wird zu nichte,
Und Strafe wird über uns verhängt!
Möchte doch einem andern als dir, o ʿAmr, Kinderlosigkeit zu teil werden!

Viel zitiert werden auch Sprüche der sagenhaften jamanitischen Kāhine Saṭīḥ und Schiḳḳ, von denen hier folgendes wiedergegeben sei:

B. Hišām 28, 9—11:

Saṭīḥ:

لتهبطنّ ارضكم الحبش
فلتملكنّ ما بين ابين الى جرش

Hernieder in euer Land werden die Abessinier steigen
Und in Besitz nehmen, was zwischen Abjan und Gurasch liegt.

Schiḳḳ:

لينزلنّ بارضكم السودان
فليغلبنّ على كل طفلة البطان
وليملكنّ ما بين ابين الى نجران

Niederlassen werden sich in eurem Lande die Schwarzen
Und sich aller Zarten unter den Schwangeren bemächtigen
Und in Besitz nehmen, was zwischen Abjan und Nagrān liegt.

B. Hišām 45, 17—19:

Saṭīḥ:

يليه ارم ذى يزن
يخرج عليهم من عدن
فلا يترك منهم احدا باليمن

Es wird ihm das Arim des Ḏū Jazan angehören;
Er wird gegen sie ausziehen von ʿAdan aus
Und keinen einzigen von ihnen in Jaman zurücklassen.

Schiḳḳ:

غلام ليس بدنىّ ولا مدنّ
يخرج عليهم من بيت ذى يزن

Ein Jüngling, nicht gering oder verächtlich,
Wird ausziehen gegen sie vom Geschlechte Ḏū Jazans.

B. Hišām 47, 3—5:

Saṭīḥ:

نبىّ زكىّ
ياتيه الوحى من قبل العلىّ

Ein reiner Profet,
Zu dem die Offenbarung vom Höchsten kommt.

Schiḳḳ:

بل ينقطع برسول مرسل
ياتى بالحقّ والعدل
من اهل الدين والفضل
يكون الملك فى قومه الى يوم الفصل

Aber aufhören wird es durch einen Boten, einen Gesandten,
Der die Wahrheit und Gerechtigkeit bringt,
Der zu den Leuten der Religion und der Tugend gehört,
Bei dessen Volke die Herrschaft bleiben wird bis zum jüngsten Tage.

Derselbe Saṭīḥ übernachtet einst mit seinen Brüdern an einem Berge; da schreit er plötzlich im Schlafe (Masʿūdī, Murūǧ III 394f.):

والضيا والشفق
والظلام والغسق
ليطرقنكم ما طرق

Beim Licht und bei der Abenddämmerung,
Und bei der Finsternis und dem nächtlichen Dunkel!
Wahrlich, es wird euch etwas überfallen!

Als sie ihn fragen, was denn geschehen werde, antwortet er:

حين سرى الليل البهيم فبلج
وولاهم بسرّ دج

Wenn die schwarze Nacht heranzieht, dann leuchtets auf,
Und kommt ihnen nahe mit dunkelm Geheimnis!

In der Geschichte des Imrulḳais spricht der Kāhin zu den Asaditen (Kitāb al-ʾaġānī VIII 66):

من الملك الاصهب
الغلاب غير المغلب
فى الابل كانها الربرب
لا يعلق راسه الصخب
هذا دمه يتشعب
وهذا غدا اول من يسلب

Wer ist der rote König,
Der Siegreiche, Unbesiegte,
Unter Kamelen, die einem Rudel von Wildkühen gleichen,
Er, den Schlachtgeschrei nicht rührt, den Kopf zu erheben?
Er ist's, dessen Blut in Strömen vergossen wird,
Und er ist der erste derer, die am Morgen geplündert werden.

Auf die Frage, wer mit dieser geheimnisvollen Beschreibung gemeint sei, fährt der Kāhin dann fort:

لولا ان تجيش نفس جاشية
لاخبرتكم انه حجر ضاحية

Wenn nicht eine aufbegehrende Seele dagegen aufbegehrte (?),
So würde ich offen sagen, daß es Ḥugr ist.

Das Zwiegespräch, welches hier zwischen dem Wahrsager und den Asaditen stattfindet, ist von besonderem Interesse, weil es, worauf Wellhausen aufmerksam gemacht hat, in der Form eines Gesprächs zwischen Gottheit und Menschen gehalten ist. Der Kāhin redet die Asaditen an: O meine Knechte[1]! und sie antworten, wie man zur Gottheit spricht: Zu Befehl, o Herr[2]! Daraus geht hervor, daß als das Ich der Wahrsagerrede hier nicht die menschliche Person selbst, sondern der aus dem Kāhin sprechende Dämon gedacht ist. Dies wird bestätigt durch die Anschauung sowohl der späteren arabischen Schriftsteller (vgl. Masʿūdī, Murūǧ III 349 s. o. S. 86), als auch der alten Dichter, die der Überzeugung Ausdruck geben, daß manche ihrer Verse nicht auf dem Boden ihres menschlichen Bewußtseins gewachsen, sondern der Eingebung eines Dämons entsprungen seien. So heißt es Huḏail 72, 4:

ولقد نطقت قوافيا أنسية
ولقد نطقت قوافى التجنين

Und ich redete menschliche Verse,
Und ich redete Verse dämonischer Besessenheit.

---

[1]) يا عبادى.

[2]) لبيك ربّنا.

Kitāb al-ʾaġānī XII 128, 8 heißt es:

وقافية غير إنسية
قرضت من الشعر امثالها

Wie manchen nicht menschlichen Vers,
Desgleichen ich an Liedern rezitierte.

Nach Ǧamhara 31, 17 (vgl. Goldziher, Abhandlungen S. 41) ist der eigentliche Sprecher (qāʾil) eines Gedichtes der Dämon[1].

Berührt sich hier die dämonische Inspiration des alten Wahrsagers mit der Inspiration der späteren Profeten, so bleibt doch eine charakteristische Verschiedenheit zwischen beiden. Begrifflich ist sie dadurch gekennzeichnet, daß hinter dem Wahrsager der Dämon, hinter dem Profeten der Gott steht. Diesem Unterschiede entspricht aber auch eine psychologische Verschiedenheit. Der Dämon behält stets einen unpersönlichen Charakter, er bleibt eine Personifikation des erregten menschlichen Ichs; der Gott ist ganz und gar Persönlichkeit, und es bedarf, wenn der Profet Mund des Gottes werden soll, einer völligen Veränderung des Bewußtseins, eines Untertauchens und Verschwindens des menschlichen Ichs in der fremden Persönlichkeit des Gottes. Zu dieser Verwandlung der Persönlichkeit bedarf es der vollen Ekstase, durch die sich das eigentliche Profetentum von dem alten dämonischen Wahrsagertum unterscheidet. Damit ist noch ein zweiter Unterschied gegeben: erst die völlige Verwandlung des Bewußtseins, die den ekstatischen Profeten in der Illusion des Gottes untertauchen läßt, verleiht seiner Ichrede den eigentlich göttlichen Charakter: der Wahrsagedämon schaut und ahnt wohl voraus und spricht unheimliche Zauberworte, aber erst in der Profetenrede wagt sich das göttliche Ich als eine unbeschränkte aktive Macht hervor, die das Vorausgeschaute selber zu verwirklichen imstande ist.

II. Priesterliche Mantik.

1. Priestertum im alten Arabien.

Auf niederen Stufen werden Zauber und Mantik von Medizinmännern, Schamanen und ihresgleichen als freies Gewerbe auf eigene Hand geübt. Aus diesem ursprünglichen Typus entwickelt sich zugleich mit der Entstehung eines geregelteren Kultes ein sich allmählich abschließender Stand der Priester, welcher die Zauberriten in Verbindung mit dem Kultе der Fe-

[1]) Der Dichter ist der مُؤَدِّي.

tische, Dämonen und Götter zu einem geordneten System ausbildet. Neben diesem Stande der offiziellen Priester können auch weiterhin noch einzelne Zauberer und Wahrsager außerhalb des Kultes ihr privates Gewerbe treiben, aber die weitere Entwicklung liegt fortan auf der Linie des Priestertums, dem gegenüber das freie Zauber- und Wahrsagewesen mehr und mehr als niederes Gewerbe angesehen wird.

Seit den ältesten, geschichtlich bekannten Zeiten hat ein solches Priestertum in jenen Gegenden der arabischen Wüste bestanden, die nach der Überlieferung als ursprüngliche Heimat der hebräischen Stämme betrachtet werden. Die alte Sagentradition selbst verbindet das hebräische Priestertum mit den Priestertümern der Wüste, indem sie Mose als Schwiegersohn des Priesters von Midian betrachtet und die Anfänge der Jahwereligion mit den Kultstätten der Wüste verbindet.

Die Erinnerungen an dies älteste Priestertum der Wüste sind in der Überlieferung teils verblaßt, teils unter späterem Einfluß umgestaltet. Ein deutlicheres Bild der ältesten Zustände gewinnt man erst, wenn man die hebräischen Erinnerungen zusammenhält mit den Nachrichten, die über die Religion der vorislamischen Araber erhalten sind und die, obgleich sie wesentlich jüngeren Zeiten angehören, doch in Bräuchen und Vorstellungen z. T. ein hohes Alter verraten. Vor allem sind hier ältere Angaben über die Kultstätten des alten Arabia Petraea zum Vergleiche heranzuziehen, weil eben hier die Tradition die alten Wohnsitze der Vorfahren Israels und seiner Verwandten sucht. Wir besitzen, abgesehen vom Alten Testament, verstreute Nachrichten über die Kulte zu Elusa (el-chalaṣa)[1] und Oboda (chirbet ʿabde), über die Kulte der Edomiter und Nabatäer, besonders in Petra, endlich über die Kulte in der Gegend des Sinaiklosters, speziell über Kulte auf dem dortigen „Horeb“ und dem an der Küste gelegenen Phoinikon (ṭūr). Außer diesen alten Kulten in Arabia Petraea sind die Kulte im übrigen Arabien zu vergleichen, über die sich außer in der Inschriftenliteratur vor allem bei den arabischen Schriftstellern ein reiches Material findet[2].

---

[1]) Die Identifizierung des Ortes, der nach Hieronymus (Vita Hilarionis § 16 Acta Sanct. 21. Oct.) auf dem Wege nach Kadesch lag, wird durch die Distanzangaben in den Peutingerschen Tafeln und bei Theodosius nahegelegt.

[2]) Vgl. A. v. Kremer, Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien, phil.-hist. Klasse CXX, 1890.
I. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie I 1896.
J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (Skizzen und Vorarbeiten III) 1897[2].
G. Jacob, Altarabisches Beduinenleben 1897[2].

Im allgemeinen bestand die Aufgabe des Priesters nach den arabischen Quellen in der Hütung des Heiligtums, soweit hier etwas zu bewachen war. Das Idol war vielfach in einem Hause aufgestellt, in welchem der Priester bei Nacht schlief, wie im Heiligtum des Al-galsad, und wo auch der Schatz des Gottes, wie z. B. bei dem Götzen Al-fals erwähnt wird, aufbewahrt wurde. In Ṭāʾif bestanden die Schätze der Göttin Allāt in Kleidern, Juwelen, Weihrauch, Silber und Gold, die in einer Höhle (ġabġab) lagen. Wie der Priester diese Schätze hütete und den Schlüssel zu ihnen besaß (B. Hišām 821), so bewachte er auch den ganzen heiligen Bezirk (ḥimā oder ḥarām), welcher das Heiligtum rings umgab, meist eine bewässerte und fruchtbare Landstrecke, die als Eigentum des Gottes und deshalb als unverletzlich galt. Solche Bezirke waren der Hain der ʿUzzā im Tale Suḳām oder das wasserreiche Tal Ụaǧǧ bei Ṭāʾif, in dem keine ʿIḍāḥbäume gefällt und kein Wild gejagt werden durfte, ebenso die Kamelweide des Al-fals oder des Al-galsad, der Bezirk des Du-l-chalaṣa von Ṭabāla mit den Gazellen des Gottes, oder der Bezirk von Mekka, wo kein Baum oder Strauch umgehauen, kein Blut vergossen, kein Wild gejagt werden durfte und wo die Gazellen des Heiligtums friedlich weideten. Ähnliche Zustände bestanden im Altertum auf der Sinaihalbinsel. Unweit des heutigen Sinaiklosters, an der Küste des Roten Meeres, lag die von Agatharchides um 130 vor Chr. erwähnte Kultstätte Phoinikon (vgl. Diodor III 42 f.), welche mit den in Ex. 15 $_{22a. 23-25a. 26-27}$ (E) erwähnten Örtlichkeiten Elim und Mara identisch ist. Wegen der reichen und vorzüglichen Früchte, so berichtet der griechische Schriftsteller, werde der Ort von den Einwohnern sehr geschätzt. „Das ganze benachbarte Land ist arm an fließendem Wasser und wegen der südlichen Lage glühend heiß; eben darum gilt dieser vegetationsreiche Platz, der in menschenarmer Gegend liegt und Nahrung gewährt, den Barbaren als heilig. Zahlreiche Wasserquellen und Teiche nämlich entspringen daselbst, die an Kälte dem Schnee nichts nachgeben; sie machen das Land auf beiden Seiten grün und außerordentlich anmutig. Auch ein alter Altar aus festem Stein befindet sich dort, der eine Inschrift in altertümlichen, unbekannten Buchstaben trägt. Den heiligen Bezirk aber verwalten ein Mann und eine Frau, welche lebenslang das Priestertum (ἱερωσύνη) innehaben.“ Ebenso erwähnt Antoninus Martyr (Itinerarium beati Antonini Martyris 1640 p. 28 Acta

---

W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsch von R. Stübe 1899.

Wo im folgenden keine weiteren Literaturangaben genannt werden, sind diese Arbeiten zu vergleichen.

Sanct., Mai, tom. II) einen Priester der Sarazenen auf dem Berge Horeb in unmittelbarer Nähe des heutigen Sinaiklosters, welcher als Ornat die dalmatica und ein linnenes pallium trug und der Hüter des dortigen schneeweißen Marmoridols war. Ähnlich sind die Verhältnisse an allen größeren Heiligtümern zu denken, besonders dort, wo Tempel erwähnt werden, wie z. B. in Elusa (Hieronymus, Vita Hilarionis § 16 Acta Sanct. 21. Oct.) oder in el-ʿöla, woselbst minäische Inschriften Tempel und Priester, auch eine Priesterin erwähnen[1].

Das Priestertum an solchen Kultstätten pflegte, wie die arabischen Quellen vielfach melden, in bestimmten, meist sehr angesehenen Familien erblich zu sein. Bei den Edomitern begegnet uns zur Zeit Herodes' des Großen ein gewisser *Κοστόβαρος*, der zu den Vornehmsten des Landes gehörte und vom Geschlechte der Priester des Gottes *Κοζε* (*Κοζαι*) abstammte (Josephus, ant. XV 7 9). Wenn in einer Inschrift von el-ʿöla (XXIV 1), die Priesterin Salmaj, eine Tochter der Priesterin Ādat genannt wird, so deutet das wohl ebenfalls auf das Vorhandensein eines Priestergeschlechts. Auch die Nachricht des Agatharchides über Phoinikon, wo ein Mann und eine Frau lebenslänglich das Priestertum innehaben, wird nicht anders zu verstehen sein. Wie hier, so findet sich in den sinaitischen Inschriften neben Priestern eine Priesterin erwähnt[2].

Mit den Heiligtümern standen Feste, meist Jahresfeste, in Verbindung, zu denen sich die Glieder des zugehörigen Stammes und der Nachbarstämme versammelten. So gab es ein Fest der Göttin Al-ʿuzzā in Nachla, ein Fest des Ḳuzaḥ in Muzdalifa, ein Fest des Ḏu-l-chalaṣa in Ṭabāla, ein Fest bei der Dattelpalme in Nagrān usw. Ähnlich feierten die Nabatäer ein Jahresfest, zu

---

[1]) Das mehrfach hier vorkommende Wort לוא und sein Femininum לואה bezeichnet jedenfalls kultische Personen. An Prostituierte ist nicht zu denken; die Ableitung von עֲוֶל (Schändliches) ist unmöglich, weil, wo die Prostitution legitimer Kultbrauch ist, diese nicht mit einem Schimpfnamen belegt wird. Wahrscheinlich trifft die Übersetzung Priester und Priesterin das Richtige. Möglich ist die von Hommel und Ed. Meyer empfohlene Verbindung mit hebr. לֵוִי. — Vgl. dazu D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler aus Arabien (Denkschr. der Wiener Akad., phil. Kl. 37, 1889): XVII 2: קני ود לואן = er erwarb für Ḏadd den Priester; XXIII 3: לואנה בוד ריתם [ל]ואנה בוד ריתם = die beiden Priester dem Ḏadd von Rait; XXIV 1: לואחס סלמי בנת לואחחס עדתֿ = seine Priesterin Salmaj, die Tochter seiner Priesterin Ādat; XXIV 2: דקני וד לואתן סלמי וקנידס ו = daß er weihe dem Ḏadd die Priesterin Salmaj und seinen Besitz und ... (vgl. Mordtmann, Beiträge zur minäischen Epigraphik 1897 S. 48). Vgl. dazu die Erwähnung des Ḏaddtempels IV 2 XIII 2 XV 3 und auch Nr. 8 der lihjanischen Inschriften.

[2]) J. Euting, Sinaitische Inschriften 1891: Nr. 249 כהנא, Nr. 348 כהני, Nr. 550 כהן עלוא, Nr. 223 a כהנחא.

dem die Nachbarn zusammen zu kommen pflegten (Diod. XIX 95); Epiphanius erzählt von dem Feste des Gottes Dusares in Petra, dessen Idol ein Felsblock war (haer. 51)[1]. Von einem ähnlichen Feste in Elusa, welches derselbe Autor erwähnt, gibt Hieronymus (Vita Hilarionis § 16 Acta Sanctorum 21. Oct.) eine nähere Beschreibung: „Als Hilarion — so erzählt er — um einen seiner Schüler zu besuchen, mit einer großen Schar von Mönchen in die Wüste von Kadesch reiste, gelangte er nach Elusa zufällig an dem Tage, an welchem sich die ganze Bevölkerung des Ortes daselbst im Tempel der Venus, der Göttin des Morgensterns, zum Jahresfeste versammelt hatte. Der Heilige, der von den Leuten um Heilung der Kranken und Erteilung des Segens bestürmt wurde, ermahnte sie, lieber Gott als die Steine zu verehren, und versprach, wenn sie sich bekehrten, wiederzukommen; aber sie ließen ihn nicht los, bis er sofort eine Kirche absteckte und den Priester, bekränzt wie er war, mit dem Zeichen Christi zeichnete.“ Die Schilderung zeigt, daß auch das Idol von Elusa ein heiliger Stein war, bei welchem unter Leitung des Priesters das Jahresfest gefeiert wurde. Ein jährliches Fest der Araber am Sinaikloster erwähnt Antoninus Martyr (s. o.). Alle fünf Jahre fand das Wallfahrtsfest von Phoinikon statt, zu welchem nach Agatharchides (s. o.) die Nachbarn von überall herkamen, um den im heiligen Bezirk wohnenden Göttern Hekatomben wohlgenährter Kamele zu schlachten.

Bei diesen Festen konnte ein jeder für sich schlachten, d. h. opfern. Das war allgemein arabischer Brauch und wird auch in der Schilderung der Feier in Phoinikon vorausgesetzt. Zum Opfern bedurfte es des Priesters nicht. Auch bei jenem gemeinsamen Opferfeste, welches Nilus, der Mönch des Sinaiklosters (ed. Petrus Possinus 1639 p. 29 f.), beschreibt, ist es entweder einer der Häuptlinge oder der älteren Priester, der dem Opfertier den tödlichen Schlag in den Nacken gibt und als erster gierig das hervorquellende Blut schlürft, worauf die anderen seinem Beispiele folgen. Dem Priester fällt vor allem die Rolle des Leiters solcher gemeinsamen Feste zu. In Elusa sehen wir ihn bekränzt das Opfer im Venustempel vollziehen (s. o.), bei den Sarazenen in der Nähe des Sinaiklosters leitet er die Feier in festlichem Ornat (s. o.). Auch sonst wird besondere Priesterkleidung erwähnt, wie bei dem arabischen Götzen Al-galsad; wer vor ihn hintrat, lieh sich das Priesterkleid.

---

[1]) Der Autor mischt in seine Beschreibung christliche Deutungen ein: „In arabischer Sprache besingen sie die Jungfrau, die sie auf arabisch *Χααβου* (כעבו = كَعْبَة), d. h. Mädchen, Jungfrau, nennen, und den von ihr geborenen Dusares, d. h. den Eingeborenen des Herrn“.

Das dem Priester eigentümliche, ihm im besonderen vorbehaltene Geschäft war die Erteilung des Orakels. Als Inhaber des Heiligtums war der Priester und sein Geschlecht im Besitz des Orakelinstrumentes, durch welches der Wille des Gottes erforscht wurde. Das an den arabischen Heiligtümern meist übliche Orakel bestand im Losen mit Pfeilen ohne Spitzen, also kleinen Stäben. Dies Pfeilorakel[1] wird Hes. 21_{26} auch vom babylonischen König benutzt, und Hieronymus gibt zur Stelle eine gute Beschreibung der Prozedur, die er mit der auch andern Völkern, z. B. den Skythen (Herod. IV 67) oder den Germanen (Tacitus, Germania 10) bekannten *βελομαντία* oder *ῥαβδομαντία* gleichsetzt: ritu gentis suae oraculum consulit, ut mittat sagittas suas in pharetram et commisceat eas inscriptas sive signatas nominibus singulorum, ut videat cuius sagitta exeat et quam prius civitatem debeat oppugnare. Zur weiteren Veranschaulichung kann der Vers eines Hud̲ailiten dienen (B. Hišām 166):

وكأنهن ربابة وكأنه يسر
يفيض على القداح ويصدع

und, als wären sie ein Köcher, und er wäre ein Spielvorsteher,
der die Lospfeile auseinanderlegt und das Ergebnis bekannt macht.

Die Pfeile konnten durch verschiedene Farben (gelb, schwarz, weiß) unterschieden werden (B. Hišām 94). Als eigentlicher Besitzer der Pfeile galt den Arabern der Gott selbst, wie denn z. B. der Götze Hubal in Mekka mit den Lospfeilen in der Hand dargestellt wurde (B. Hišām 821). Der Priester war ihr Verwahrer[2], er vollzog das Losen vor dem Bilde Hubals und erhielt für jedes Orakel 100 Dirham und ein Opferkamel, also eine recht reichliche Bezahlung. Ähnlich wie in Mekka loste man auch bei den andern Kultidolen, wie z. B. vor dem Steingötzen D̲u-l-chalaṣa in Ṭabāla, dem der impulsive Imrulḳais, als er unliebsamen Bescheid erhielt, die Pfeile um die Ohren schlug[3].

Neben dieser mechanischen Orakelmethode gab es andere Formen, den Willen der Gottheit zu erkunden. Aus dem Idol der Göttin Al-ʿuzzā von Buss pflegte man eine Stimme zu hören, ähnlich im Tempel des Riʾām in Jaman (B. Hišām 17 f.). Solche Stimmen konnte jeder vernehmen, sei es der Priester, der regelmäßig im Heiligtum schlief, wie z. B. vom Priester des Al-galsad in Ḥaḍramaut erzählt wird, sei es ein Laie, der sich mit der Absicht, ein Orakel zu erhalten, nachts dorthin begab.

---

[1]) Ob dasselbe auch Hos. 4_{12} gemeint ist, ist fraglich.

[2]) B. Hišām 94: صاحب القداح.

[3]) Vgl. dazu das althebräische Ephodorakel, bei welchem gleichfalls (mit Urim und Tummim) gelost wurde.

Stets waren es konkrete Fragen, die man an das Orakel stellte, und ebenso konkret waren in der Regel die Antworten, die nicht allgemeine Belehrung, sondern Rat und Hilfe im einzelnen Falle geben sollten. So lesen wir, wie der eine nach dem Verbleib verlaufener Kamele fragt, ein anderer sich über die Ausführung der Blutrache erkundigt; ein dritter, der ein Gelübde getan hat, will wissen, welches Kind er zu opfern habe, und wieder ein anderer läßt eine Wette durch die Gottheit entscheiden. Vor allem sind es schwierige Rechtsfälle, in denen das Orakel den Ausschlag geben muß[1].

Außer dem Orakel besaßen die arabischen Heiligtümer gelegentlich wunderwirkende Mittel, welche wie bei modernen Wallfahrtsorten ihre Anziehungskraft auf die Pilger ausübten und den Priestern neben der Wahrsagekunst gute Einnahmen verschaffen konnten. Manche Heiligtümer waren im Besitz einer wundertätigen Quelle, deren Wasser Heilkraft zugeschrieben wurde. Wie noch heute die Mekkapilger das Wasser des Zemzembrunnens mit nach Hause nehmen, so taten es nach dem Bericht des Agatharchides schon die Wallfahrer von Phoinikon, „weil die Überlieferung bestand, daß das Wasser denen, die es tranken, Gesundheit schaffe“. Eine Erinnerung an die Heilkraft dieser Quelle spiegelt sich in Ex. 15_{22-27}, wo Mose die bittere Quelle von Mara kuriert; der hebräische Bericht betrachet die Wunderkraft der Quelle, welche vielleicht auch von israelitischen Wallfahrern gelegentlich besucht wurde (vgl. dazu Am. 5_5 1. Kg. $19_{1\,ff.}$), nicht als Wirkung der lokalen Numina, sondern Jahwes. Der Gott der Dausiten, Ḏu-l-šarā, besaß eine heilige Quelle, in welcher rituelle Waschungen vorgenommen wurden (B. Hišām 253). Vom Wasser zu Beerseba erzählt Ṭabarī (I 271f), daß es regelmäßig verschwand, wenn ein menstruierendes Weib aus ihm schöpfen wollte. Als Bewohner der Quelle stellte man sich gern einen Schlangendämon vor; solche Mythen waren auf arabischem und syrischem Boden weit verbreitet (vgl. W. Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsch S. 129ff.); auch für Südpalästina liegen eine Reihe von Zeugnissen dafür vor, wie der Schlangenstein an der Quelle Rogel (1. Kg. 1_9) bei Jerusalem und

[1]) Ebenso konkret sind Fragen und Antworten beim hebräischen Orakel. In Gen. 25_{22} deutet das Orakel das ominöse Fänomen bei der Zwillingsgeburt. In der Geschichte Sauls und Davids wird das Orakel vor allem im Kriege verwendet, um Zeit und Ort des Angriffs oder die Aussicht auf Erfolg zu bestimmen (1. Sam. $14_{18\,f.\ 37}$ $22_{2-4.\ 13\,ff.}$ 23_2 28_6 $30_{1.\ 7-8}$ 2. Sam. $5_{19.\ 23}$ vgl. Ri. $20_{18.\ 23}$); es verrät dem David, daß Saul gegen ihn anrückt und daß die Einwohner von Keila ihn ausliefern werden (1. Sam. 23_{9-12}). Es rät, an welchem Orte man sich ansiedeln soll (2. Sam. 2_1), ermittelt einen, der sich versteckt hält (1. Sam. 10_{22}) oder in Rechtsfragen den Schuldigen (1. Sam. $14_{41\,f.}$ vgl. Jos. $7_{11\,ff.}$ 2. Sam. 21_1).

die vielleicht mit Rogel identische Drachenquelle (Neh. 2_3) beweisen und wie die eherne Schlange Neḫuštān im Ziontempel (2. Kg. 18_4), die in den Mosegeschichten zum Heilzauber verwendet wird (Num. 21_{5-9}), sowie der judäische Ortsname Schlangenstadt (1. Chr. 4_{12}) bestätigen. Daß man auch Opfergaben in die Quellen hineinwarf, belegt für arabisches Gebiet der Zemzembrunnen zu Mekka, in welchem ʿAbd al-muṭṭalib zwei goldene Gazellen, Schwerter und Panzer fand (B. Hišām 94), für südpalästinisches Gebiet die Quelle in Mamre, in welche man beim Feste Lampen stellte und Wein, Kuchen, Münzen, Myrrhe und Weihrauch hineinwarf (Sozomenos hist. eccl. II 4).

Die Tätigkeit des arabischen Priesters deckt sich, wie diese Tatsachen zeigen, im wesentlichen mit der des alten Wahrsagers und Zauberers. Was ihn von diesem vor allem unterscheidet, ist die feste Verknüpfung mit dem Kult und der Kultstätte. Damit hängt aber noch ein zweites zusammen: indem hier im Kulte die zauberischen und mantischen Riten zu geregelten Zeremonien und zu fester Tradition werden, tritt der Faktor dämonischer Inspiration in diesem offiziellen Priestertum unwillkürlich zurück. Die Mittel, deren sich die priesterliche Mantik und Magie bedient, sind vorwiegend solche, die ohne besondere persönliche Begabung von jedem, der als Glied des Priestergeschlechtes in ihrem glücklichen Besitze ist, benutzt werden können. So sind es mehr und mehr die mechanischen Orakelmethoden, die an den Kultstätten die Vorherrschaft vor den anderen Methoden gewinnen und die am Ende charakteristisch für das Priestertum werden.

2. Mose.

Ähnlich diesem arabischen Priestertum ist das alte Priestertum der hebräischen Wüstenstämme zu denken. Erinnerungen an dieses ranken sich im Alten Testament um die Gestalt Moses, die deshalb hier einer besonderen Untersuchung bedarf.

Das ursprüngliche Bild Moses ist mit den Farben späterer Anschauungen mehr als das irgend einer anderen Gestalt des Alten Testamentes übermalt worden. Bedeutete Mose den Späteren das Höchste, was an göttlicher Offenbarung den Menschen geschenkt worden war, so war jede Zeit bemüht, ihre idealen Vorstellungen vom Wesen des Gottesmannes und den Formen der Inspiration auf ihn zu übertragen. So folgen die Wandlungen in der Auffassung Moses den Stadien der jüdischen Religionsentwicklung, bis seine Gestalt am Ende, wie die aller großen Religionsstifter,

über das Niveau aller andern Sterblichen emporgehoben und, nicht nur im jüdischen Mittelalter, sondern zum Teil schon in gewissen Kreisen des Spätjudentums der Zeit Christi, mit einer fast göttlichen Majestät umkleidet wurde.

Schon die Priesterschrift rückt Mose über jeden Vergleich mit anderen Gottesmännern völlig hinaus. Die Rolle des gewöhnlichen Wundertäters ist seiner unwürdig; die Wunder, die er nach älterer Tradition in Konkurrenz mit den ägyptischen Zauberern verrichtet, werden mitsamt dem Wunderstabe auf Aaron übertragen (Ex. $7_{8-13.\ 19-20.\ 21b-22}$ $8_{1-3.\ 11b-15}$)[1] und nur noch das Spalten und Zurückführen der Meeresfluten durch die ausgestreckte Hand ihm belassen (Ex. $14_{15.\ 26}$)[2]. Aber selbst die Rolle des Profeten genügt nicht mehr für ihn: „Siehe ich mache dich zum Gotte für Farao, und Aaron dein Bruder soll dein Profet sein" (Ex. 7_1)[3]. Mose ist hier der einzigartige Mittler göttlicher Offenbarung, dem keiner unter den Menschen gleichkommt, der erste Offenbarer des göttlichen Namens Jahwe, durch den die ältere Kundgebung Gottes als El šaddaj überboten und vollendet wird (Ex. 6_{2-9}), der Erfüller der den Vätern gegebenen Verheißung, der Bringer des göttlichen Gesetzes. Als solcher vollzieht er nicht selbst die Kultushandlungen, sondern erteilt Aaron den Befehl dazu (Ex. $16_{9\,f.\ 33}$ Lev. $9_{1\,ff.}$), und nur als Spender des Segens und Sprecher der Fürbitte wirkt er noch mit Aaron zusammen (Lev. $9_{1\,ff.}$ Num. $16_{22\,ff.}$). Was ihm selber vorbehalten bleibt, ist der direkte Verkehr mit Gott. Während die Menge der Israeliten gelegentlich die Herrlichkeit Jahwes in der Wolke sehen darf (Ex. $16_{7\,ff.}$ 24_{15-18a} Lev. $9_{1\,ff.}$ Num. 14_{10} 16_{19} 20_6), geht Mose allein in die Wolke hinein und redet mit Jahwe (Ex. 24_{15-18a})[4]. Die Wirkung dieser direkten Berührung mit Gott ist nach Ex. 34_{29-35} die, daß fortan die Haut Moses von göttlichem Glanze wiederstrahlt und er, so oft er sich dem Volke zeigt, eine Schutzhülle vor das Gesicht legen muß, da die Leute sich, wie vor der Gottheit selber, vor seinem Glanze fürchten.

Im Unterschiede zur Priesterschrift lieben es die jüngeren elohistischen, deuteronomistischen und diesen zeitlich nahestehenden Stücke, Mose als Profeten zu beschreiben. Der Charakter

---

[1]) Nur das letzte Wunder Ex. 9_{8-12} vollführt Mose selber, doch könnte hier die elohistische Darstellung einwirken.

[2]) Das Quellwunder wird Num. $20_{7.\ 10.\ 12\,f.}$ nicht ausgeführt; nach der ursprünglichen Darstellung, die redaktionell gemildert ist, erscheinen Mose und Aaron als ungläubig und ungehorsam.

[3]) Variiert die elohistische Stelle Ex. 4_{16}.

[4]) Die Reden Jahwes an Aaron oder Eleasar gehören meist den jüngeren Schichten in P an.

des Inspirierten im Bilde Moses überwiegt auf dieser Stufe der Entwicklung so, daß seine ältere priesterliche Art dagegen ganz zurücktritt; „Levit“ (Ex. 4_{14}), d. h. Priester ist hier vielmehr Aaron, der redegewandte Techniker, der keine Inspiration empfängt, aber gelernt hat, die überlieferten Weisungen auszulegen und das Volk zu leiten (Ex. $4_{14-16.\ 30}$). Aaron ist Moses Mund, Mose gleichsam sein Gott (Ex. 4_{16}). Mose ist der Gesandte Jahwes (Num. 16_{28} Dt. 34_{11}), ein Profet (Dt. 18_{18} Hos. 12_{14}), vom Geiste der Profetie erfüllt (Num. $11_{14\ ff.\ 24\ ff.}$), ja sein Profetentum ist einzigartig, denn er verkehrt von Angesicht zu Angesicht mit Gott (Dt. 34_{10}). Im Unterschied zu anderen Profeten, die Jahwes Offenbarung nur in Gesichten, Träumen und dunklen Rätselworten empfangen, hat er von Mund zu Mund mit Jahwe geredet und die Gestalt Jahwes geschaut (Num. 12_{6-8}).

In der alten Sagentradition ist diese Unterscheidung des Priesters und des Inspirierten nicht gemacht; Mose vereinigt hier beides in sich. Dabei wird hier der Ausdruck „Profet“ vermieden. Die Gottesoffenbarungen erfolgen bei E teils in der einfachen Form kurzer Befehle an Mose, teils, wie auch in der Vätersage, in Form des „Gesichtes“, z. B. bei der Gotteserscheinung am Horeb (Ex. $3_{1.\ 4b.\ 6.\ 9-14}$): Mose vernimmt, während er die Augen verhüllt, die Stimme Gottes. Daß diese elohistische Form der Darstellung nicht der ältesten Mosetradition angehört, zeigt schon der Vergleich mit der jahwistischen Parallele, welche Jahwe im brennenden Dornbusch erscheinen läßt. Wie E_e hier das mythische Naturfänomen durch eine übernatürliche Erscheinung der Gottheit ersetzt hat, so hat er bei der Katastrofe am Schilfmeer (Ex. $14_{5b.\ 7.\ 19a.\ 20ac}$) die jahwistische Wolken- und Feuersäule durch den Engel Gottes ersetzt. Verraten sich indes in diesen Zügen der elohistischen Darstellung schon überall Abwandlungen und Verblassungen der alten Sagengestalt, so gilt dies nicht von dem bei E stark betonten priesterlichen Charakter Moses. Zu einem Teil sind diese priesterlichen Züge keine andern, als sie das spätere levitische Priestertum aufweist, wie denn Mose als Sohn levitischer Eltern (Ex 2_1) und Stammesgenosse der Leviten dargestellt wird (Ex. 32_{26-28}). Er veranlaßt als Priester die rituelle Reinigung des Volkes (Ex. $19_{14\ f.}$) und vollzieht die Blutsprengung beim Opfer (Ex. 24_{6-8}), er holt in allen ihm vorgelegten Fragen die Entscheidung der Gottheit ein und steht als höhere Instanz über den amtlichen Richtern (Ex. $18_{13\ ff.}$); er ist der Vermittler des Gesetzes, dem die vom Finger Gottes selbst geschriebenen Satzungen auf zwei Steintafeln übergeben werden (Ex. 31_{18} $32_{15\ f.}$). Neben dies alles treten aber gerade bei E altertümlichere Züge. Der Priester Mose erscheint als Wundertäter und Fürbitter. Sein Emblem ist der Gottesstab, mit dem er Wunder tut (Ex.

$7_{15.\,20}$ 9_{23} 10_{13} 14_{16} vgl. 10_{22}). Durch eine Holzart weiß er das bittere Wasser von Mara süß zu machen (Ex. 15_{22-27}). Er befreit das Volk von der Schlangenplage durch die Aufrichtung der ehernen Schlange (Num. 21_{5-9}). Der Sieg über Amalek ist Wirkung seiner beschwörenden Geste (Ex. $17_{8\,\mathrm{ff.}}$). All diese Handlungen werden freilich der höheren Gottesanschauung des elohistischen Erzählers entsprechend zugleich als Wirkung der Gottheit selbst, also nicht als Zauber und Beschwörung, sondern als Wunder und Fürbitte gedacht, aber ihr ursprünglicher Zaubercharakter schimmert doch überall noch deutlich durch, auch da, wo Mose durch seine Fürbitte das Feuer zu Tabʿērā (Num. 11_{1-3}) oder den Aussatz Mirjams (Num. $12_{11\,\mathrm{ff.}}$) bannt.

Ebenso wie der Elohist, wenngleich in anderer Weise, hat auch der Jahwist die ältere Mosetradition umgestaltet. Ihm liegt vor allem daran, den Charakter des Wundermannes bei Mose nach Möglichkeit zu beseitigen. Er ersetzt den Wunderstab Moses durch den einfachen Hirtenstab, dessen Verwandlung in eine Schlange als ein göttliches Wunder neben anderen erscheint (Ex. $4_{1\,\mathrm{ff.}}$). Die Wundertaten Moses in Ägypten werden zu Naturerscheinungen, die Jahwe ohne Beteiligung Moses bewirkt, während Mose als inspirierter Bote Jahwes sie nur ankündigt (Ex. 7ff. vgl. $14_{21\,\mathrm{b.}\,24.\,27\,\mathrm{b.}\,30}$). Dies Vorausverkünden der Taten Jahwes ist hier Moses Aufgabe (Ex. $16_{4\,\mathrm{ff.}}$): die Offenbarung im Dornbusche besteht in der Verheißung Jahwes, daß er nach Ägypten hinabziehen und Israel befreien werde (Ex. $3_{2-4\,\mathrm{a.}\,5.\,7-8}$). Durchweg ist Mose nichts als der Sendbote Jahwes (Ex. $3_{16\,\mathrm{ff.}}$ $4_{29\,\mathrm{b.}\,30\,\mathrm{b.}\,31\,\mathrm{b}\alpha}$ $5_{3.\,4}$). Während deshalb der Elohist ihn der Sprechertätigkeit entbindet, wird er hier, als er seine mangelnde Redegabe betont und kleinmütig den göttlichen Auftrag ablehnen möchte, ermutigt, Jahwe werde ihn selber lehren und inspirieren (Ex. 4_{10-12}). Eben dieser Charakter des Inspirierten wird dann in den jüngeren Ausgestaltungen bei J in den mehrfachen Theofanien am Sinai weiter ausgesponnen (Ex. $19_{16.\,18-21}$ 33_{17-23} $34_{1\,\mathrm{ff.}}$).

Die älteste Tradition kennt demnach Mose weder als den einmaligen Vermittler des göttlichen Gesetzbuches, noch als Profeten, sondern als Priester, und zwar trägt dies Priestertum Moses teilweise noch die altertümlichen Züge des Zauberpriestertums.

Dies Priestertum Moses aber ist, wie eine weitere Darlegung zu zeigen hat, in der südlich von Palästina gelegenen arabischen Wüste heimisch.

Die Sagen, die sich bei den alten Erzählern, J und E, um die Gestalt Moses ranken, sind aus sehr mannigfaltigen Elementen zusammengewoben, deren Entwirrung die erste Voraussetzung für

jede Beurteilung der Tradition ist. Ein ganz selbständiges Element bildet die Jugendgeschichte Moses, die von der Verfolgung des Kindes durch den ägyptischen König, seine Aussetzung im Kästchen und seine Erziehung durch die Königstochter berichtet (Ex. $2_{1\,ff.}$); dies mythische Märchen, das bekanntlich in den Heldensagen des Altertums vielfach wiederkehrt, hat mit der ursprünglichen Gestalt Moses so wenig zu tun, wie mit der eines Sargon von Agade oder eines Perseus. Wie Moses Gestalt nirgends heroenhaften Charakter aufweist, so hat auch das hier angeschlagene Motiv in der weiteren Geschichte Moses keine Folgen. Nirgends wird auf seine Beziehungen zum ägyptischen Hofe, etwa bei seinem Auftreten am Faraonenhofe, angespielt, und nur in der Legende von der Tötung der hebräischen Knaben (Ex. $1_{15\,ff.}$) hat das Märchen eine weitere Ausspinnung erfahren.

Schwierig und sehr verschieden beurteilt ist die Frage nach dem ursprünglichen Zusammenhang Moses mit der Auszugsgeschichte und dem Untergang der Ägypter im Schilfmeer. Diese Erzählung wird nicht, wie vielfach angenommen worden ist, mythischen Ursprungs sein, sondern als eigentliche Sagenüberlieferung anzusehen sein, aber es ist, wie Ed. Meyer hervorgehoben hat, sehr fraglich, ob Mose in dieser Überlieferung eine ursprüngliche Rolle spielt. Die ägyptischen Plagen, die bei J als göttliche Wunderwirkungen, bei E und P als Wundertaten Moses dargestellt werden, sind ebenso wie die Beglaubigungswunder Moses vor dem Volke (Ex. $4_{1-8[9]}$ vgl. 3_{12}) keine echten Sagen, sondern freie novellistische Schöpfungen der Erzähler, die, ähnlich wie die Plagen in Gen. 12_{17} 20_{17} (vgl. $20_{3.\,7}$), den Auszug motivieren sollen. Sekundär mit der Auszugsgeschichte verbunden ist das Motiv des Wüstenfestes, welches bei J nur noch als listiger Vorwand zum Auszuge dient, zu welchem man drei Tage weit in die Wüste ziehen muß, um Jahwe im Festschmuck (Ex. 3_{22} vgl. 11_2 $12_{35\,f.}$ in entstellter Veränderung) Opfer zu bringen (Ex. 3_{18} 8_{23}), während bei E die Verehrung am Gottesberge Horeb noch als wirklicher Zielpunkt der an Mose ergehenden Offenbarung erscheint (Ex. 3_{12}); auch die dem J vorliegende Tradition wird die Absicht der Festfeier in der Wüste ursprünglich als wahr betrachtet haben. Was für ein Fest aber gemeint ist, deutet Ex. $10_{25\,f.}$ noch an: es ist das in der Wüste gefeierte Passahfest, zu dem man des Viehs nicht entbehren kann. In verschiedenster Weise hat dies Motiv des Passahfestes mit der Tötung der Erstgeburt die Auszugsgeschichte beeinflußt[1].

[1]) Ex. $4_{22\,f.}$ wird dem Farao die Tötung seines Erstgeborenen angedroht, wenn er den Auszug zum Wüstenfeste, d. h. zum Opfer der erstgeborenen Tiere verweigere. Ex. $12_{29\,ff.}$ dehnt die Tötung der Erstgeburt auf

Ist mithin die Verknüpfung Moses mit Ägypten und dem Auszuge von dort vermutlich sekundär, so ist seine Gestalt in der Wüste durchaus bodenständig und ursprünglich heimisch. Und zwar weisen hier alle Fingerzeige auf das Heiligtum von Kadesch. Es ist längst gezeigt worden, daß die ursprüngliche Erzählung des Jahwisten das Volk — ohne den Umweg über Sinai bzw. Horeb[1], dessen Seltsamkeit noch in Ex. 13 17 f. empfunden wird — geradeswegs von Ägypten nach Kadesch geführt hat. Wenn in Ex. 15 22b. 25 das Motiv der dreitägigen Wüstenwanderung wiederkehrt, so ist das ein Rest der ursprünglichen Erzählung, welche eben hier das Ziel des Auszugs erreicht werden ließ, und 15 25b gibt sich trotz seiner fragmentarischen und nicht voll verständlichen Form deutlich als Rest einer Massāgeschichte, welche eben hierhin nach Massā, d. h. nach Kadesch, die Gesetzgebung Moses verlegte.

Mit Kadesch und Umgegend sind die ursprünglichen Mosesagen verknüpft. Hier spielt, wie die Namen Massā und Me-rībā zeigen, das Quellwunder (Ex. 17 1b–7)[2]; in dieser Gegend vollzieht sich der Kampf mit den Amalekitern (Ex. 17 8–15), welche in der Wüste südlich von Palästina zuhause sind. Mit dem hier errichteten Altar Jahwe-nissī (Ex. 17 15 f.) mag auch die Sage Num. 21 5–9 in Zusammenhang stehen, welche von der „Stange" (nēs) erzählt, an der Mose die eherne Schlange befestigt. Nach Kadesch scheint ferner die Dornbuschgeschichte, die der Jahwist Ex. 3 2–4a. 5. 7–8 nicht näher lokalisiert, zu gehören; denn ihr ursprünglicher Sinn ist die dem Mose gegebene Offenbarung von der Heiligkeit des Ortes und der noch im Elohisten Ex. 3 12 nachklingende Befehl, eben dort das Wüstenfest zu feiern[3]. Die

---

alle Menschen und alles Vieh aus und verflicht in die Erzählung eine ätiologische Erklärung des Mazzenbackens. Ex. 13 15 gilt dann die Tötung der Erstgeburt als Anlaß der regelmäßigen Passahschlachtung. Ex. 12 21 ff. endlich verlegt das Passahfest selbst nach Ägypten und streicht damit das Wüstenfest überhaupt.

[1]) Nach Ex. 2 15 (J) wohnt Mose in Midian als Schwiegersohn des dortigen Priesters; der Sinai gehört also ursprünglich nach Midian, welches nicht auf der heutigen Sinaihalbinsel, sondern östlich vom älanitischen Meerbusen lag. Der Gedanke, daß Jahwe auf Sinai wohnt, ist offenbar alte hebräische Tradition, aber die Verknüpfung der Gesetzgebung Moses mit Sinai statt mit Kadesch offenbar sekundär. Wenn Wellhausen (Prol.[5] 349) den Text von Dt. 33 2 richtig korrigiert (ואתה מריבת קדש), so enthält die Stelle noch die Vorstellung, daß Jahwe vom Sinai über Seir und Paran nach Kadesch zur Gesetzgebung kommt. Indes sucht schon E den Horeb (Ex. 13 17–19) und P den Sinai (Num. 33) auf der heutigen Sinaihalbinsel.

[2]) Die Einschaltung der Sinaiepisode hatte zur Folge, daß die Erzählung doppelt gegeben wurde: Ex. 17 vor derselben, Num. 20 nach derselben, im letzteren Falle richtig lokalisiert.

[3]) Die Lage wäre näher bestimmt, wenn mit Ed. Meyer Ex. 4 19–20. 24–26 ursprünglich zwischen Ex. 2 23a und 3 2 gestanden hätte: Mose berührt

Beschneidungssage Ex. $4_{19-20.\ 24-26}$ ist nach dem jetzigen Zusammenhang nicht genauer zu lokalisieren.

Während die ursprüngliche Sagentradition, wie sie bei J noch durchschimmert, weder vom Abstecher nach Sinai berichtete, noch auch andere von Kadesch abgelegene Stätten mit der Gestalt Moses in Verbindung brachte, schmückt bereits die elohistische Erzählung die Wüstenwanderung durch verschiedene andere Lokaltraditionen entlegener Orte aus. Zu diesen sekundär mit Mose verbundenen Lokaltraditionen gehört die Sage Ex. 15_{22-27} von Mara und Elim (heute ṭûr an der Küste des Meerbusens von Sues), dessen Hain und Gewässer nach dem erwähnten Berichte des Agatharchides von Knidos nicht Jahwe, sondern den lokalen Numina (*τοῖς ἐν τῷ τεμένει θεοῖς* vgl. hebr. אלהים) geweiht waren. Andere Lokaltraditionen dieser Art sind die von Tab'ērā (Num. 11_{1-3}) und von den Lustgräbern (Num. $11_{31\ ff.}$)[1]. Ebenso wenig wie diese Erzählungen ursprüngliche Mosetraditionen sind, gibt es solche nach dem Abzuge der Hebräer von Kadesch. Die Baalpeorgeschichte (Num. 25_{1-5}) ist sicher keine alte Sage, sondern eine aus den späteren Kultbräuchen daselbst entstandene Legende, und daß Moses Tod im Lande Moab auf dem Gipfel des Pisga — das Einzige, was noch von ihm berichtet wird, — nicht auf lokaler Sagentradition ruht, verrät die Erzählung selber durch die Angabe, daß niemand sein Grab kenne (Dt. $34_{1.\ 5-6}$).

Es ergibt sich, daß Mose in der Tat nach Kadesch gehört, und zwar ausschließlich dahin; denn auch seine Verbindung mit dem midianitischen Priester (Ex. $2_{16\ ff.}$ 4_{19}, vgl. die Zusätze in Ex. 3_1 18_1) wird erst eine Erweiterung der ursprünglichen Sagentradition sein, welche die gleiche Verehrung Jahwes auf Sinai wie in Kadesch kannte.

Daß Mose nach Kadesch gehört, wird schließlich durch seine Zugehörigkeit zu Levi (Ex. 2_1) bestätigt[2]. Auf Mose führt

---

die Stätte, als er mit Weib und Kind von Midian nach Ägypten zieht. Mit der Offenbarung der Heiligkeit des Ortes ist die Verkündigung an das in Ägypten geknechtete Volk ebenso lose verknüpft, wie die nationalen Verheißungen in den Vätersagen mit den dortigen Offenbarungen heiliger Stätten.

[1]) Nach Dt. 9_{22} wohl elohistisch. In der Tab'ēräerzählung spielt Mose nur die Rolle des Fürbittenden, ohne charakteristisches Sagenmotiv; in der von den Lustgräbern wird er gar nicht genannt.

[2]) Mehrfach ist die Meinung ausgesprochen worden, Mose gehöre ursprünglich nicht zu Levi, sondern zu Josef. Die dafür angeführten Gründe sind die Einführung des silonitischen Heiligtums der Lade in die Mosegeschichten und die Verbindung Josuas mit Mose. Hierzu ist zu bemerken: 1. In die alten Schichten von J und E, in denen Jahwe entweder durch die Wolken- und Feuersäule (Ex. $13_{21\ f.}$ $14_{19b.\ 24}$) oder durch den Engel Gottes (Ex. 14_{19a} 23_{20} 32_{24} 33_3) vertreten ist, gehört die Lade nicht hinein; sie

sich in Dt. 33 8 der Levitenstand zurück; eines unter den Levitengeschlechtern nennt sich ausdrücklich das „mosaische“ (Mūšī Ex. 6 19 Num. 3 20). Im besonderen werden die Priester von Dan in Ri. 18 30 von Jonatan b. Geršom b. Mosche abgeleitet, und der hier genannte Geršom (Geršon) gilt später als ältester Sohn Levis (Gen. 46 11 Ex. 6 16 f. Num. 3 17 f. 21. 23–25 4 22. 24. 27 f. 38. 41 7 7 10 17 26 57 Jos. 21 6. 27. 33 1. Chr. 5 27 6 1 f. 5. 28. 47. 56 15 7 23 6 f. 26 21 29 8 2. Chr. 29 12 vgl. Esr. 8 2). Das alte Stammgebiet Levis aber muß in Kadesch und Umgebung gesucht werden. Schon die genealogische Zusammenstellung Levis mit Ruben, Simeon und Juda und seine enge Verbindung mit Simeon (Gen. 34 49 5 f.) lehrt, daß Levi in den Süden des Landes gehört, und zwar in den äußersten Süden, in die südwestliche Nachbarschaft Simeons. Das ergibt sich vor allem aus Ri. 1: Juda hat das Gebirge südlich von Jerusalem inne (1 9. 19. 21), Kaleb sitzt in Hebron, Otniel in Debir (1 10–15), Kain in Arad bei den Amalekitern (1 16)[1], Simeon in Ṣefath [= Chormā] (1 17)[2], dessen Name in den heutigen geographischen Namen eṣ-ṣafā, naḳb eṣ-ṣufēi und naḳb eṣ—ṣafā nachzuklingen scheint; naḳb eṣ-ṣafā aber entspricht der Skorpionensteige, welche noch bei P die Südostgrenze Judas in der Nähe des Toten Meeres bildet (Num. 34 4 Jos. 15 3) und schon Ri. 1 36 als Grenze gegen Edom erscheint. Da nun südlich und südöstlich von Simeon und Kain die Gebiete von Amalek und Edom liegen, so bleibt für Levi nur das Gebiet im Südwesten von Simeon übrig.

---

tritt erst bei später Gelegenheit und völlig abrupt in Num. 10 33. 35–36 auf, und zwar jetzt neben der Wolkensäule (Num. 10 34). Ebenso wie diese Erwähnung der Lade ist offenbar auch die in Num. 14 44 jung. Mit dem Zelte (אהל מועד) hat die Lade von Haus aus nichts zu tun. Das Zelt ist nach Ex. 33 7–11 der Ort, in welchem Mose mit der Wolkensäule verkehrt und Gottesbescheid auf die Fragen der Leute erhält. Erst P hat Zelt und Lade kombiniert. 2. Josua ist ein efraimitischer Heros von Timnat Cheres (Jos. 19 50 24 30), der in der älteren Sage die Rolle des Kriegshelden spielt, auf welchen die Kriegstaten bei der Eroberung Kanaans übertragen sind, der daher auch in der Amalekiterschlacht Ex. 17 8–16 (E) die Rolle des Feldherrn spielen muß. Erst in den jüngeren Sagenschichten (Ex. 24 13 32 17 33 11 Num. 11 28) ist Josua zum Kultusdiener Moses und zum Hüter des heiligen Zeltes geworden. Die Verbindung Moses und Josuas ist darnach völlig sekundär. Eine Beziehung Moses zu Josef läßt sich auch durch die Erzählung von Josefs Aufenthalt in Ägypten nicht erweisen, als sei die Erzählung der Reflex einer ägyptischen Knechtschaft und Befreiung (!) des Stammes Josef durch Mose. Josef hat mit Ägypten ursprünglich so wenig zu tun wie Abraham (Gen. 12 10–20).

[1]) L. חָעֲמָלֵקִי.

[2]) Mit es-sbeiṭa (Palmer) hat צְפַת sprachlich nichts zu tun. Die Identifizierung von Chorma mit ʿArad Num. 21 1–3 (vgl. 14 45) ist nach Ri. 1 17 Jos. 12 14 falsch, dürfte aber vielleicht auf größere Nähe von Arad hinweisen.

Nach alledem ergibt sich, daß Mose im Stamme Levi und in der Gegend von Kadesch zu Hause ist. Er ist es, den die Sagen als Begründer des Jahwekultes von Kadesch und seiner Kultbräuche schildern. In diesen Sagen über Mose spiegeln sich demnach die kultischen Zustände des alten Kadesch und des hier ansässigen levitischen Priestertums, für dessen Kenntnis sie als Quellen zu verwerten sind.

3. Das Priestertum von Kadesch.

Die Örtlichkeit des alten Kadesch ist von Trumbull entdeckt und beschrieben worden (vgl. Guthe in ZDPV. VIII 182ff.). Sie liegt in einer breiten, von Hügeln eingerahmten, fruchtbaren und getreidereichen Talebene, die durch ein im Osten der Ebene aus dem Felsen entspringendes Wasser getränkt wird. Dies ist der alte heilige Quell von Kadesch, den Gen. 14 7 als ʿēn mišpāṭ, sonst als mē mᵉrībat oder abgekürzt mᵉrībā (Num. 20 1–13 27 14 = Dt. 32 51 Num. 33 36 Hes. 47 19 = 48 28) bezeichnet. Die Namen des Quells weisen hin auf die Rechtsstreitigkeiten, die hier an der heiligen Stätte von den Priestern entschieden wurden, ähnlich wie dies am „Schwurbrunnen" in Beerscheba' vorauszusetzen ist. Die Entstehung des Quells wurde auf Mose zurückgeführt, der mit seinem Wunderstabe das Wasser aus dem Felsen geschlagen habe; die Sage motiviert dies damit, daß das Volk einst, über Wassermangel klagend, mit Mose „gestritten" habe (Ex. 17 1b–7 Num. 20 1–13). Zugleich galt Mose als derjenige, der hier am Quell die Rechtsprechung durch das Orakel begründete (Ex. 15 25b); er war es, der nach der ältesten Form der Sage im Kampfe mit Jahwe das Orakel gewann (Dt. 33 8)[1]. Eng ver-

[1]) Daß v. 8b mit der Sage von Massā und Mᵉrībā Ex. 17 1b–7 Num. 20 1–13 zusammenzustellen ist (gegen Procksch, Das nordisraelitische Sagenbuch S. 124 Anm. 5, der an Ex. 32 25–29 denkt), scheint mir zweifellos. Der Versuchende und Streitende in v. 8b ist Jahwe, und zwar zeigt das parallele נסיתו, daß תריבהו zu übersetzen ist: „mit welchem (nicht für welchen) du kämpftest", obwohl das mit acc. konstruierte ריב sonst nur im Sinne von „kämpfen für" zu belegen ist (Jes. 1 17 51 22, vgl. übrigens Duhm zu den Stellen). Wer versucht und bekämpft wird, kann zwar, grammatisch angesehen, fraglich sein: ob Levi (= איש חסידו), von dem auch vv. 9—11 handeln, oder der als חסידו Bezeichnete. Da aber die Massā-Mᵉrībāsage in Ex. 17 1b–7 Num. 20 1–13 sonst nicht von Levi, sondern von Mose handelt, so ist offenbar das Letztere richtig und der חסיד Jahwes niemand anders als Mose, den nach dieser altertümlichen Variante der Sage Jahwe selbst hier erprobt und bekämpft hat. E. Meyer, der die Stelle so versteht, denkt an einen ähnlichen Kampf zwischen Gottheit und Mensch, wie er Gen. 32 23 ff. (Hos. 12 4 ff.) und Ex. 4 24–26 (vgl. oben S. 88 die Geschichte aus Masʿūdī, Murūǧ III 325f.) erzählt wird, und hält die Gewinnung des Losorakels, der Tummim und Urim, für den von Mose im Kampf erstrittenen Preis.

bunden mit Me·rıbā erscheint sowohl in Dt. 33 8 als in Ex. 17 1b–7 (vgl. Ps. 95 8) die Örtlichkeit von Massā[1]. Es ist möglich, daß hier schon früh zwei Sagen zusammengeschweißt sind, jedoch wird auch Massā bei Kadesch zu suchen sein; Ex. 15 25b verbindet gerade mit Massā die Gesetzgebung. Auch der Name dieser Örtlichkeit, für den die Sagen entsprechende Erklärungen wie für Me·rıbā geben (Dt. 33 8 Ex. 17 1b–7), mag nach der Vermutung E. Meyers ursprünglich mit der Rechtsprechung von Kadesch zusammenhängen und die Prüfungsstätte, d. h. den Ort des Zeugenverhörs und Gottesurteils meinen.

Aus diesen Sagennachrichten ergibt sich, daß das Ansehen des Heiligtums von Kadesch vor allem auf der den dortigen Priestern des Stammes Levi zustehenden Rechtsprechung beruhte. Diese wird, wie bei allen großen arabischen Heiligtümern, in erster Linie bei Gelegenheit der Wallfahrtsfeste ausgeübt worden sein, zu denen sich die Nachbarn von weit und breit einfanden, um ihre Zwistigkeiten und Rechtsfälle dem Orakel der Priester zur Entscheidung vorzulegen. Zu diesen Nachbarn wird man z. B. die Simeoniten, Kainiten u. a. zu rechnen haben; nur mit den östlichen Nachbarn, den räuberischen Amalekitern, scheint kein freundliches Verhältnis bestanden zu haben; sie waren vom Gottesfrieden des Heiligtums ausgeschlossen; Jahwe lag dauernd im Krieg mit Amalek (Ex. 17 16).

Auch der Verlauf eines solchen Wallfahrtsfestes wird nach arabischen Analogien vorzustellen sein. Wie die meisten großen Heiligtümer besaß auch Kadesch eine Reihe heiliger Stätten, die der Festpilger, ähnlich wie der heutige Mekkapilger, zu besuchen pflegte. Eine solche Stätte mag der Altar Jahwe-nissī (Ex. 17 15 f.) gewesen sein, dessen Name auf eine dort errichtete Stange hindeutet, die vielleicht einen ähnlichen Sinn hatte, wie die an einer Stange befestigte, Heilungen wirkende eherne Schlange von Num. 21 5–9. Ein zweites Heiligtum dieser Art könnte der brennende Dornbusch gewesen sein, als dessen Bewohner nach Dt. 33 16 (Ex. 3 1 ff.) Jahwe galt. Auch auf die Kultbräuche von Kadesch lassen die Mosesagen gewisse Rückschlüsse zu. Wer den heiligen Boden betrat, zog seine Schuhe aus (Ex. 3 5). Die Weiber putzten sich mit Festkleidern und Schmucksachen (Ex. 3 22), wenn man das nächtliche Opfer der erstgeborenen Tiere, das Passah, darbrachte. Dann bestrich man Schwelle und Pfosten mit Blut, um sich gegen die als nächtlicher Dämon umgehende Gottheit zu schützen (Ex. 12). An die beim Fest übliche Sitte des Hinktanzes scheint noch der Name des Passah zu erinnern (s. u. S. 132). Auch der Kultbrauch der Beschneidung, den die Sage Ex. 4 19–20. 24–26 mit Mose in Verbindung bringt, wird im Sinne eines Blutzaubers gegen den Überfall des dämonischen Jahwe geübt worden sein.

Vor allem aber scheinen die Beschwörungen und Orakel der Levipriester in höchstem Ansehen gestanden zu haben. Beides spiegelt sich gerade in den altertümlichsten Stücken der Moseüberlieferung. Mose ist es, der die eherne Schlange an einer Stange befestigt; wer sie anschaut, wird vom Schlangenbiß geheilt (Num. 21 5–9); noch bis in Hiskias Zeit befand sich eine solche eherne Schlange, Neḥuštān genannt, im Tempel zu Jerusalem (2. Kg. 18 4)[1]. Wie hier, spielt auch bei der Quelle zu Mara der Heilzauber eine Rolle, wie Ex. 15 26 und die Nachricht des Agatharchides (s. o. S. 106) lehren. Den Charakter der Beschwörung, wie sie der Zauberpriester übt, trägt nicht nur die Geste Moses beim Amalekiterkampfe (Ex. 17 8–16), sondern selbst noch die Fürbitte, durch die er das Feuer zu Tabʿērā bannt (Num. 11 1–3). Als Instrument der Wunder und Beschwörungen dient der mit Moses Gestalt verbundene „Gottesstab" (Ex. 4 20), dessen Benutzung in den verschiedensten Sagen veranschaulicht wird, und der mit dem Stabe des Asklepios verglichen werden kann. Daß er, wie Stade annimmt, zugleich als Orakelinstrument diente, läßt sich aus den Moseerzählungen nicht erweisen.

Um so deutlicher freilich spricht die Tradition sonst von Orakelsprechung der levitischen Priester, die als Tora (= Werfen der Lose) bezeichnet und gleichfalls auf Mose zurückgeführt wurde. Dt. 33 8 legt es nahe, daß dies alte Losorakel Moses und der Leviten die Tummim und Urim waren. Daß für diese Orakelinstrumente ein Aufbewahrungsort existierte, ist an sich natürlich, und die Vermutung deshalb berechtigt, daß es das heilige Zelt war, in dem sie verwahrt wurden. Der Ursprung des Zeltes als Heiligtum ist offenbar die Wüste; seine Verbindung mit der Lade scheint, wie schon angedeutet wurde, sekundär zu sein, und noch in der elohistischen Erzählung Ex. 33 7–11 wird sie nicht vorausgesetzt. Schwierig ist es freilich zu entscheiden, ob die hier beschriebene Art der Gottesoffenbarung an Mose als allgemeine Praxis der levitischen Priester angesehen werden darf. Wohl wird man auch in Kadesch, wie an den arabischen Heiligtümern, gelegentlich die Stimme der Gottheit vernommen haben, wie sie Mose aus dem brennenden Dorn-

---

[1]) Die Schlange gilt speziell als unheimlicher Bewohner der Wüste, wo sie neben Skorpionen, Ottern, Löwen genannt wird (Dt. 8 15 Jes. 30 6 KB. II 130. 146); man stellte sie gern als geflügelt vor (Jes. 14 29 30 9 vgl. 6 2. 6). Über die Bedeutung der Schlange als Quelldämon gerade bei den Südstämmen s. o. S. 107. Daß die Flügelschlangen in einer Beziehung zum Jahwekult stehen, zeigt die merkwürdige Rolle, die sie noch bei Jesaia als Wächter an Jahwes Tron spielen (Jes. 6 1 ff.). Man hat versucht, den Namen לֵוִי mit der Schlange in Beziehung zu bringen (vgl. hebr. לְהָטָן); doch vgl. auch oben S. 103.

busch hörte (Ex. 3 1 ff.), und wie an andern heiligen Stätten mag es auch hier Brauch gewesen sein, sich mit dem Vorsatz, eine nächtliche Offenbarung der Gottheit zu erleben, niederzulegen. Aber als normale Form, in welcher die Priester von Kadesch das Orakel der Gottheit einholten, wird dieses Lauschen auf göttliche Stimmen neben der mechanischen Orakelbefragung schwerlich anzusehen sein.

Eben durch das Vorherrschen fest geregelter und vor allem mechanischer Methoden der Mantik pflegt sich das alte semitische Priestertum vom freien Wahrsagertum zu unterscheiden. Es ist die feste Tradition des Rituals, die an der Kultstätte herrscht und die sich bei den priesterlichen Familien des Heiligtums von Geschlecht zu Geschlecht vererbt. Eben deshalb sind die Methoden des Priestertums im allgemeinen nicht an besondere persönliche Anlagen gebunden, sondern an die Kenntnis der alttradierten Riten und die mechanische Handhabung der Orakelinstrumente, die jeder, der sie besitzt, anzuwenden vermag. So wird das Priestertum zum Träger der Tradition und damit des geschichtlichen Fortschritts. Aus dem älteren Zauberpriestertum entstehen auf diese Weise durch Differenzierung einerseits das höhere Priestertum der geschichtlichen Zeit, andererseits das freie Wahrsagewesen.

III. Freies Wahrsagertum.

1. Einzelne Sehergestalten.

Das freie Wahrsagertum der ältesten Zeit wird in der hebräischen Sage durch die Gestalt des Bileam ben Beor (Num. 22—24) vertreten, welcher nach Ewalds Vermutung mit dem weisen Lokmān der Araber (Koran, Sure 31, 11 ff.) ursprünglich identisch ist. Wie die arabische Tradition Nordarabien, speziell Aila, als Heimat Lokmans betrachtet und ihn hier zum Angehörigen des verschollenen Volkes der Aditen, der *Ὀαδῖτοι* des Ptolemäus (VI 7, 21), macht, so verweist auch die hebräische Sage ihn in dieselbe Gegend: nach P ist er Midianiter (Num. 31 8 Jos. 13 22 vgl. Num. 22 4. 7), nach älterer Überlieferung Edomiter (Num. 23 7)[1]. Dazu stimmt es, daß der sagenhafte Moabiterkönig Balak,

[1]) L. אֲרָם statt אֱדֹם. Mit der absichtlichen Änderung des Textes in אֲרָם hängt die Lokalisierung in Petor am (Eufrat)strom Num. 22 5 (vgl. Dt. 23 5) zusammen. Bei J ist Bileam zum Ammoniter gemacht (Num. 22 5 nach 3 Mss., Sam., Syr., Vulg.).

der Vertreter der Landschaft belḳā, der Bileam aus fremdem Lande beruft, ihn an der Südgrenze seines Landes, am Arnon bei ʿAr Moab empfängt (Num. 22 $_{36}$) und von da aus nordwärts durch sein Land führt. Auch in der Liste der Edomiterkönige wird er als ältester König von Edom unter dem Namen Belaʿ ben Beʿor aufgeführt (Gen. 36 $_{32}$).

Die beiden Sagenquellen[1] stellen die Form, in der Bileam weissagt, in verschiedener Weise dar. Für E ist er Profet, über den der Geist Gottes kommt (24 $_{2}$) und der in begeisterter Rede die Zukunft kündet. Zugleich läßt ihn E nach seiner sonstigen Weise die Offenbarung in Form der Gottesrede im Nachtgesicht empfangen (22 $_{8-12.\ 19-20}$). Profetenspruch und Nachtgesicht scheinen auch die viel umstrittenen Verse 24 $_{3-4}$ = 24 $_{15-\ 1}$ zu beschreiben, deren bessere Fassung wohl an der zweiten Stelle vorliegt:

Spruch Bileams, des Sohnes Beors,
Und Spruch des Mannes, des Auge geschlossen[2];
Spruch dessen, der Worte Gottes vernimmt
Und Kunde des Höchsten erkennt,
Gesichte des Allmächtigen schaut,
Dinge, die herniederkommen[3] und seinen Augen
sich enthüllen.

Weder der Spruch, noch die Vorstellung des Elohisten sind altertümlich; sie entsprechen den späteren Formen des profetischen Sehertums zur Zeit des Elohisten. Das lehrt schon die wesentlich andere Darstellung des Jahwisten. Er schildert die Begegnung Bileams mit dem Engel Jahwes im Stil des alten Mythenmärchens, ähnlich den Begegnungen arabischer Recken mit den Ginnen der Wüste; leibhaftig tritt das göttliche Wesen dem Bileam am hellen Tage in den Weg; das Tier erkennt ihn sofort, Bileam erst, als ihm die Augen geöffnet werden. Ebenso altertümlich empfängt Bileam die Offenbarung Jahwes; durch ein Opfer am hellen Tage wird der Gott herbeigerufen und teilt

---

[1]) Daß Num. 22—24 auf J und E zu verteilen ist, hat zuerst Wellhausen (Composition[3] 109 ff.) erkannt. Zu J scheint außer Resten in 22 $_{2-5}$ zu gehören: 22 $_{21\,a.\ 22-34.\ 37?.\ 39?\ 40-41}$ 23 $_{1-25}$; zu E die Parallelerzählung. 24 $_{20-24}$ scheint eine Erweiterung der ursprünglichen Sprüche zu sein. Dazu kommt mehrfache Arbeit des Redaktors (22 $_{35}$ 23 $_{26}$—24 $_{1}$).

[2]) שְׁתֻם = סְתֻם. Andere verstehen das schwierige Wort gerade umgekehrt als „geöffnet“ (שׁתם = perforare) oder sprechen aus: שְׁתַם הָעַיִן = deß Auge vollkommen ist. Zur obigen Übersetzung vgl. das Wort Muhammeds: „Mein Auge schläft, aber mein Herz ist wach“ تنام عينى وقلبى يقظان (B. Hišām 266. 375).

[3]) נֹפֵל wird meist mit „hingesunken“ übersetzt und auf den Seher selbst bezogen. In der Übersetzung (nach Holzinger) ist es als Objekt zu יחזה gezogen. Wellhausen deutet es als נָפָל (part. nifʿal von פלל) und versteht נָפָל עֵינַיִם.

dem Seher, der sich abseits begibt, die Worte mit, die er reden soll. Es sind Worte von zauberischer Wirkung, die er spricht, freilich nicht, wie Balak wünscht, Worte des Fluchs, sondern des Segens. Die Vorstellung von der unmittelbaren Wirkung des Fluchs und Segens beherrscht die Bileamsage, nicht nur beim Jahwisten, sondern auch in allen späteren Quellen (Num. $21_{6.\ 11}$ 23_7 Dt. 23_5 Jos. 24_9 Neh. 13_2); Bedingung für diese Wirkung ist, wie am deutlichsten der Jahwist betont (22_{41} 23_{13}), daß der Sprecher Israel sehen, d. h. den zauberischen Kontakt mit ihm herstellen muß. Bileam ist darnach der mächtige Zauberer alten Stils, der durch seinen wirksamen Fluch den Feind zu verwünschen vermag und der zwar berufsmäßig um Lohn sein Geschäft treibt (Num. $22_{17\,f.\ 37}$ $24_{11.\ 13}$ vgl. Dt. 23_3), aber doch nur reden kann, was übermenschliche Macht ihm eingibt. In diesem Sinn betrachtet der Jahwist, ebenso wie Jos. 13_{22}, Bileam als einen qōsēm, dessen Bezahlung als q^{e}sāmīm (22_7) bezeichnet wird. Seine Darstellung des heidnischen Sehers entspricht dem Wesen des alten arabischen Zauberers und Wahrsagers, nur daß er nach seiner Anschauung Jahwe zum spiritus rector macht. Bileam vertritt das neben dem Priestertum fortbestehende freie Wahrsagertum, welches unabhängig von den offiziellen Kultstätten seine Praxis übt.

Ähnliche Gestalten, wie die Bileams, kennt auch die ältere israelitische Geschichte. Zu ihnen gehört Debora, über welche einerseits das irrigerweise Debora und Barak in den Mund gelegte Lied Ri. 5, andererseits die Erzählung Ri. 4 berichtet, in welcher ihre Geschichte mit der Schilderung eines an den Wassern von Mērōm Jos. 11_5 (vielleicht = mērūn) spielenden Kampfes der Stämme Naftali und Zebulun (vgl. Ri. $4_{6.\ 10}$) gegen Jabin von Chāṣōr (wohl = chirbet ḥarrāṯe unweit des ḥūle-Sees) vermischt ist. Debora und Barak sind Angehörige des Stammes Issachar (5_{15}). Durch ihr gemeinsames Vorgehen verbünden sich die westjordanischen Stämme Issachar, Zebulun, Naftali, Makir, Efraim und Benjamin zum Kampfe gegen Sisera, greifen vom Tabor aus den in der Kischonebene stehenden Feind an und schlagen ihn bei Charōschet haggōīm (vielleicht = el-ḥāriṯīje)[1]. Debora wird

[1]) Wenn das richtig ist, so muß die Angabe Ri. 4_5 irrig sein: „und sie saß unter der Palme Deboras zwischen Hārāmā und Bēt'ēl, und die Israeliten pflegten sie aufzusuchen, um Rechtsentscheidung zu holen". Der Verfasser der Notiz kannte den אלון בכות, unter dem das Grab der Debora, der Amme Rebekkas (Gen. 35_8), lag und der vielleicht mit dem אלון תבור (1. Sam. 10_3) und der Kultstätte von התבכים (Ri. $2_{1.\ 5}$) zusammenzustellen ist, und kombinierte die Wahrsagerin Debora von Issachar mit der mythischen Gestalt der Debora, die ursprünglich das Bienennumen eines heiligen Baumes an der Grenze von Efraim und Benjamin ist. Es ist deshalb fraglich, ob man die Wahrsagerin von Issachar wirklich unter einem heiligen

von E in Ri. 4_4 als Profetin (nᵉbī'ā) dargestellt, aber ursprünglich vertritt sie einen altertümlicheren Typus, den der Beschwörerin. Es genügt Barak nicht, den Spruch Jahwes von ihr zu erhalten, sondern er verlangt ihre Beteiligung am Kampfe[1]. Sie spielt also eine ähnliche Rolle, wie Bileam. Von da aus fällt Licht auf Ri 5_{12}: während Barak mit der Kraft seines Armes den Feind bekämpft, kämpft sie mit der Kraft ihrer Lieder, welche Tod und Verderben auf den Gegner hernieder beschwören. Debora ist demnach eine Wahrsagerin und Beschwörerin, die das Heer ihres Stammes Issachar auf seinen Kriegszügen zu begleiten pflegt, und trägt die gleichen Züge, wie eine arabische Wahrsagerin (Kāhina) alten Stils.

Deutlicher noch als bei Bileam und Debora zeigt sich bei Samuel die Neigung der späteren hebräischen Erzähler, das alte Wahrsagertum mit dem Profetentum ihrer Zeit gleichzustellen. Die ältere Legende 1. Sam. 9_1—10_{16} kennt Samuel noch nicht als Profeten (nābī); mit den Scharen der profetischen Ekstatiker hat er nichts zu tun. Sein Wohnort wird in 1. Sam. $9_{1\,ff.}$ nicht mit Namen genannt, aber in die Landschaft Ṣūf verlegt (9_5), welche an die Nordgrenze Benjamins stößt (10_2), aber im südlichen Efraim zu suchen ist; dazu stimmt auch die Nähe Silos (1_1). Die jüngere Legende, bei E und den Späteren, läßt ihn — wohl als Folge seiner Beziehung zum Benjaminiter Saul — in dem

---

Baume wahrsagend zu denken hat, obgleich solcher Brauch sehr altertümlich ist (vgl. Gen. 12_6 Ri 9_{37}).

[1]) Barak erhofft von dieser Beteiligung Deboras offenbar mehr als bloße Anspornung der Krieger zum Kampf. Auch solches kommt freilich vor, wie etwa BHišām 562 von der Schlacht bei Uḥud erzählt: „Als die Leute einander entgegen rückten und sich nahe kamen, erhob sich Hind bint ʿUtba samt den Frauen, die bei ihr waren, und sie nahmen die Tamburine, indem sie, den Männern nachfolgend, damit schlugen und sie anspornten. Hind aber sprach unter anderem:

ويها بنى عبد الدار
ويها حماة الادبار

ضربا بكل بتّار

Vorwärts, Söhne ʿAbd Eddārs!
Vorwärts, ihr Schützer des Gefolges!
Schlagt zu mit jeder Klinge!

und ferner:

ان تقبلوا نعانق
ونفرش النمارق
او تدبروا نفارق
فراق غير وامق

Rückt ihr vor, wolln wir euch herzen,
Wollen Kissen vor euch breiten;
Aber weicht ihr, scheiden wir uns,
Wie es tun, die nicht sich lieben.

benjaminitischen Rāmā (= er-rām) wohnen (vgl. $7_{16\,f.}$ $19_{18\,ff.}$)[1]. Ursprünglich ist Samuel in Benjamin wenig bekannt; Saul hat seinen Namen noch nicht nennen hören; nur der Diener weiß von ihm. Er wird geschildert als Seher ($9_{9.\,11.\,18\,f.}$) oder „Gottesmann" ($9_{6-8.\,10}$), der für Lohn über allerlei Dinge Auskunft gibt (9_{7-8}), etwa entlaufene Eselinnen wiederfinden hilft, also als Wahrsager alten Stils. Seine Offenbarungen empfängt er schon in der älteren Quelle durch das Hören der Gottesstimme, vor allem bei Nacht ($9_{15-17.\,27}$). In märchenhafter Weise steigert die Legende sein übernatürliches Wissen: er weiß dem unbekannten Jüngling aus Gibea sofort zu sagen, was dieser ihn fragen will und was aus seinen Eselinnen geworden ist (9_{20}); so sicher weiß er Sauls Ankunft voraus, daß er schon im voraus ihm zu Ehren dreißig Mann geladen und ein Opferfest zugerüstet hat, ja daß er dem Koch bereits das für den Ehrengast bestimmte Stück zugewiesen hat, noch ehe dieser erschienen ist (9_{23}). So ist es auch kein Zufall, daß er den Erwarteten sofort am Tore begrüßt (9_{14}), ihn gleich erkennt und an die gedeckte Tafel führt (9_{17-19}), und dem Heimreisenden weiß er in allen Einzelheiten vorauszusagen, was ihm auf dem Wege begegnen wird (10_{1-7}). Das ist die Kausalität des Märchens.

Diese Gestalt des freien Sehers und Wahrsagers Samuel ist in der jüngeren Legende nach zwei Seiten hin weiter ausgebildet worden. Einerseits wird Samuel mit dem offiziellen Priestertum Jahwes in Silo in Verbindung gebracht. Schon vor der Geburt wird er von seiner Mutter zum Tempelknecht des Heiligtums von Silo und zum Nasiräer geweiht (1_{11}); sofort nach der Entwöhnung bringt ihn Hanna zu Eli (1_{28}), und später näht sie ihm einen kleinen Talar, in dem er den Dienst vor Jahwe verrichtet (2_{18}). Als Hüter der heiligen Lade schläft Samuel des Nachts im Tempel und hört dort die Stimme des Gottes, der ihm das Schicksal der Elidenfamilie und der Lade weissagt ($3_{1\,ff.}$), wie es sich bald darauf im Philisterkriege erfüllt. Diese Linie der Sage scheint Samuel einmal als Nachfolger der Eliden im Priestertum der Lade betrachtet zu haben. Sein priesterlicher Charakter zeigt sich im Altarbauen (7_{17}), im Opfern (10_{8} vgl. $13_{8\,ff.}$), in der Handhabung des Losorakels (10_{22}) und in seiner Richterstellung ($7_{6.\,15\,f.}$ vgl. 8_{1} $12_{1\,ff.}$). Die ältere Legende weiß hiervon nichts. In seinem efraimitischen Heimatorte ist er nicht der Hüter eines Kultobjektes, geschweige Glied eines dort

[1]) Die Stelle 1. Sam. 1_{1} scheint zwischen der efraimitischen Heimat Samuels und seinem Wohnsitz Hārāmā auszugleichen, indem sie diesen Ort mit Rāmātaim gleichsetzt, einem nicht sicher identifizierten (ob = bēt rīmā oder rentīs?), aber jedenfalls in seleuzidischer Zeit zu Samaria gehörigen Orte (1. Mkk. 11_{34}).

ansässigen Priestergeschlechts, sondern freier Wahrsager; als solcher nur segnet er das Opfer (9 13).

Andererseits entwickelt sich die Gestalt Samuels in der jüngeren Legende zum Profeten (nābī), der in ganz Israel von Dan bis Beerseba bekannt ist (3 20). Nach Art eines Elias und Elisa tritt er in 1. Sam. 15 auf; er spricht im Profetenstil (10 17 ff. 15 1 ff.), erscheint als Fürbitter des Volks und seines Königs (7 5 ff. 15 11) und als Führer von ganz Israel (3 20 7 15). Seine Offenbarungen empfängt er hier regelmäßig im Nachtgesichte (15 10 ff. 16). Durch Wort und Gesicht (ḥāzōn) tut sich Jahwe schon dem Knaben im Tempel zu Silo kund (3 1 ff. 21 vgl. 8 6 f. 21 f.). Noch jüngere Ausgestaltung der Legende beschreibt ihn als Glied und Leiter der ekstatischen Profetenzünfte (19 18–24), mit denen er in der älteren Legende nichts zu tun hat.

Überblickt man diese Wandlungen, die die Gestalt Samuels durchgemacht hat, so wird deutlich, daß auch er ursprünglich ein Vertreter des alten freien Wahrsagertums ist. Auf den altertümlichen Charakter seiner Mantik weist noch die sehr alte Geschichte 1. Sam. 28 hin, die ihn mit der Totenbeschwörerin von Endor in Verbindung bringt. Auch hier ist die Rolle Samuels, soweit sie in Sauls Absicht liegt, eine ähnliche, wie in 9 1—10 16[1].

Außer den Genannten treten in der älteren Königszeit noch drei Sehergestalten auf, deren Charakter in der vorliegenden Form der Überlieferung nicht mehr deutlich zu erkennen ist: Gad, Natan und Ahia. Gad wird als „Profet“ (nābī) zweimal unter David genannt (1. Sam. 22 5; 2. Sam. 24 11 ff. 18 f.), aber beidemale gehört seine Erwähnung nicht dem Kern der Erzählungen an[2]. Ob Gad deshalb ursprünglich als nābī zu betrachten ist, muß dahingestellt bleiben. In 1. Sam. 22 5 redet Gad nur ein inspirirtes Wort zu David, ohne daß der Modus der vorhergehenden Offenbarung angegeben wird, während in 2. Sam. 24 11 f. wohl an ein Nachtgesicht mit Gottesrede zu denken ist[3].

Anders liegen die Dinge bei Natan, der ebenfalls unter David am Hofe auftritt (2. Sam. 7. 12; 1. Kg. 1). Er ist in erster

---

[1]) Vgl. Budde, Richter-Samuelis. 232ff.; KHC Samuel 175.

[2]) 1. Sam. 22 5 widerspricht den Voraussetzungen in 22 1–2. 4b, wonach David in der Bergfeste Adullam in Juda weilt; erst ein Mißverständnis hat die Einführung des Profeten Gad veranlaßt, um einen längeren Aufenthalt des frommen Königs im heidnischen Moab abzuwehren. Was 2. Sam. 24 anlangt, so widerstreitet die Rüge des Profeten Gad dem Eingang der Erzählung, wonach Jahwe selber den David gegen das Volk anstachelt; auch bedarf der David, der mit eigenen Augen den Engel sieht (24 17), keiner profetischen Vermittlung.

[3]) Eine dritte Hand scheint in 2. Sam. 24 11 die Bemerkung חזה הוד hinzugefügt zu haben, welche nach Art des Chronisten Gad die Rolle des Hofprofeten zuerteilt.

Linie Prinzenerzieher[1]; als solcher nimmt er eine einflußreiche Stellung am Hofe ein und verficht zusammen mit Batscheba', Sadok u. a. die Tronrechte seines Zöglings Salomo gegen die Ansprüche Adonjas. Die Rolle des Profeten spielt Natan in 1. Kg. 1 nirgends[2]; anders in den Erzählungen von 2. Sam. 7 und 12. Schwally und Budde haben erkannt, daß 2. Sam. $12_{15\,b\,ff.}$ die voraufgehende Profetenbotschaft Natans in $12_{1-15\,a}$ nicht voraussetzt, daß diese also sekundär ist; ebenso sekundär ist die Erzählung von 2. Sam. 7. Sie stellt, wie in diesen Quellenschichten üblich, die Offenbarung als Nachtgesicht mit Gottesrede dar. Ein deutliches Bild vom „Profetentum" Natans ist nach alledem nicht zu gewinnen, und es muß wenigstens die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auch hier die Bezeichnung als nābī (2. Sam. $12_{25\,a\,\alpha}$ 1. Kg. $1_{8.\,10.\,22\,f.\,32.\,34.\,38.\,44\,f.}$) erst Terminologie jüngerer Hand ist, welche, wie gezeigt, es durchweg liebt, die alten mantischen Formen unter den Gesamtbegriff des „Profetentums" zu stellen.

Die Geschichten über Ahia von Silo liegen im hebräischen und griechischen Texte in zwei verschiedenen Rezensionen vor, von denen diejenige in LXX 3. Reg. $12_{24\,g-o}$ durchaus sekundär ist[3]. Nach MT 1. Kg. 14_{1-18} ist der blinde Ahia ein Seher im Stile Samuels, der für Bezahlung (14_3) wahrsagt und die Offenbarung Jahwes in Form der Gottesrede empfängt; durch göttliche Mitteilung auf das Kommen des Weibes Jerobeams vorbereitet, ruft er sie, sobald er die Tritte der Eintretenden hört, an und gibt ihr ungefragt Bescheid. LXX macht den Ahia zum Hellseher, der in dem Augenblick, als das Weib die Stadt betritt, ihr Kommen visionär schaut und ihr seinen Diener entgegenschickt; ohne daß Jahwe vorher zu ihm geredet hat, weiß er um ihr Anliegen Bescheid, sieht auch trotz seiner Blindheit, daß sie Brod und Kuchen, Trauben und einen Krug Honig in der Hand trägt. Die Rezension der LXX zeigt die Neigung der Späteren, sich auch die ältere Mantik in der Form halluzinatorischer Visionen vorzustellen, wie sie sonst im späteren Profetentum bezeugt sind (z. B. 2. Kg. 6_{32}). Aber schon in MT liegen die Ahiageschichten, sowohl 14_{1-18} als auch 11_{29-39}, in starker deuteronomistischer Erweiterung vor. Wenn deshalb hier

---

[1]) Die Erzählung 1. Kg. 1 wird durch 2. Sam. $12_{25\,a\,\alpha}$ vorbereitet, wo nach Wellhausens Vorschlag vielleicht וַיְשַׁלְּמֵם oder וַיְשַׁלְּחֵהוּ zu lesen ist: „Und er übergab ihn (Salomo) dem Profeten Natan." 2. Sam. $12_{25\,\alpha\beta\,b}$ dagegen scheint nicht in diesen Zusammenhang zu gehören, sondern sich ursprünglich auf den im Ehebruch erzeugten Sohn Davids und Batscheba's zu beziehen.

[2]) Daß ihm die Verse 34. 45 neben dem Priester Sadok die Salbung Salomos zuschreiben (entgegen Vers 39), beruht auf Glossierung des Textes.

[3]) Vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 363ff.

Ahia durchweg als „Profet“ (nābī) bezeichnet wird (11 29 14 2. 18), so bleibt auch hier zu erwägen, ob die Bezeichnung nicht erst späterer Terminologie entspricht.

2. Seher und Profet.

Die Neigung der späteren Erzähler, das ältere Wahrsagertum summarisch dem Begriff des „Profeten“ (nābī) unterzuordnen und die Formen seiner Offenbarung sich nach späteren profetischen Analogien vorzustellen, ist bereits in mehreren Beispielen zutage getreten. Dieser Frage ist zum Schluß noch allgemeiner nachzugehen.

Eine Glosse in der älteren Samuellegende, 1. Sam. 9 9, lautet: „Vormals sagte man in Israel, wenn man hinging, die Gottheit zu befragen: Auf, laßt uns zum Seher gehen! Denn der Profet (nābī) von heutzutage wurde vormals Seher (rō'ä) genannt.“ Diese Stelle gibt den Schlüssel zum Verständnis; sie lehrt, daß die beiden in älterer Zeit getrennten Begriffe des Sehers und Profeten später zusammengefallen sind. In 1. Sam. 9 1—10 16 finden wir noch als zwei unterschiedene Größen den Seher (9 11. 18 f.) und die Profeten (10 5. 10—12) und, wenn 1. Sam. 9 1—10 16 als jahwistisch angesehen werden darf, so würde noch im 9. Jahrhundert so unterschieden worden sein. In den Schriften der großen Profeten des 8. Jahrhunderts dagegen ist die Unterscheidung mehr oder weniger verschwunden (Am. 7 12—15 Mi. 3 6—7 vgl. Jes. 8 3 30 10)[1]. Die Späteren gebrauchen die Begriffe fast ganz unterschiedslos (2. Sam. 24 11 2. Kg. 17 13 Jes. 29 10)[2]. Anders die alte Zeit; für sie ist nābī der erregte Ekstatiker, der, wo er als Vermittler übernatürlicher Offenbarungen auftritt, diese unmittelbar von sich gibt, dagegen rō'ä oder ḥōzä der Seher jeder Art, der ohne Ekstase aus mannigfachen äußeren Beobachtungen und Wahrnehmungen, unter denen die Illusionen des

---

[1]) Der Priester Amasja redet den Amos als חֹזֶה an und bezeichnet sein Weissagen zugleich als נִבָּא. Micha nennt nebeneinander die נְבִיאִים, חֹזִים und קֹסְמִים, und schreibt dabei den ersteren חָזוֹן und קֶסֶם zu. Jesaja, der die Bezeichnung נָבִיא auch für sich anzuerkennen scheint (vgl. 8 3), dürfte sich in 30 10 unter die רֹאִים und חֹזִים einrechnen.

[2]) Vgl. den Sprachgebrauch der Chronik, die Samuel bald רֹאֶה (I 9 22 26 28 29 29), bald נָבִיא (II 35 18), Iddo bald חוֹזֶה (II 12 15), bald נָבִיא (II 13 22) nennt. Als נָבִיא bezw. נְבִיאָה bezeichnet sie ferner Natan (I 17 1 29 29 II 9 29 29 25), Schemaja (II 12 5. 15), Elia (II 21 12), Jesaja (II 26 22 32 20. 32), Oded (II [15 8] 28 9), Hulda (II 34 22), Jeremia (36 12), als רֹאֶה Chanani (II 16 7. 10), als חוֹזֶה Gad (I 21 9 29 29 II 29 25), Je'do (II 9 29), Jehu (II 19 2), ja sogar Asaf (II 29 30), Heman (I 25 5), Jedutun (II 35 15), wie sie umgekehrt die Tempelmusiker auch als נְבִאִים (1. 25 1—3) schildert.

nächtlichen Dunkels, des Halbschlafs und Traumes besonders bevorzugt sind, übernatürliches Wissen gewinnt. Die Ausdehnung des Begriffs nābī auch auf solche nichtekstatischen Empfänger von Offenbarungen findet sich vor allem beim Elohisten, welcher nicht nur Mirjam (Ex. 15 20), Debora (Ri. 4 4), Samuel (1. Sam. 3 20), sondern sogar Abraham (Gen. 20 7) als Profeten bezeichnet; ebenso ist Mose in Dt. 34 10 Hos. 12 14 zum Profeten geworden[1]. Parallel damit läuft in der elohistischen Darstellung[2] der Vätersage und der alten Geschichte die Bevorzugung der Gotteserscheinung im Traum (Gen. 20 3. 6 28 12 31 10 f. 24 1. Kg. 3 5. 15)[3] oder im Nachtgesichte (Gen. 15 1 46 2 1. Sam. 3 1 2. Sam. 7 17 vgl. Ps. 89 20)[4]. Während also in jüngerer Zeit Traum und Gesicht geradezu als Merkmal des „Profetentums" gelten — Gott redet in Gesichten und Träumen zu dem Profeten (Num. 12 6) — unterscheidet die ältere Zeit zwischen Profetentum und Sehertum. Es sind drei verschiedene Weisen der Kundgebung des Gotteswillens, die 1. Sam. 28 6 (vgl. 28 15) genannt werden: durch Träume, Losorakel, Profeten.

Wie sich der „Seher" der alten Zeit vom „Profeten" unterscheidet, so hat er auch mit der ekstatischen Vision von Hause aus nichts zu tun. Wohl mögen auch im älteren Sehertum Illusionen und Halluzinationen des wachen Zustandes eine gelegentliche Rolle gespielt haben, an sich ist das „Sehen" der alten Seher kein halluzinatorisches. Aber auch an das Sehen von Traumgesichten u. ähnl. scheint bei dem Namen des „Sehers" ursprünglich nicht speziell gedacht zu sein. Das legt ein Vergleich mit dem Sprachgebrauch anderer semitischer Völker, wie der Aramäer[5], Araber oder Babylonier nahe, die gleichfalls die Bezeichnung des „Sehers" kennen. Der Seher der Araber[6] hat es mit Wahrnehmungen und Beobachtungen aller möglichen Art zu tun; er beobachtet z. B., wie der Seher ʿUbaid bei Masʿūdī (Murūǧ III 340), allerlei Vorzeichen, etwa ob ein Tier von rechts oder links den Weg kreuzt, oder er stellt neben dem Arzte in

---

[1]) Vgl. auch Gad (1. Sam. 22 5 2. Sam. 24 12) und Natan (2. Sam. 7 2 12 25 1. Kg. 1) s. o. S. 123/24.

[2]) Auch die ältere Zeit kennt freilich Träume und Nachtgesichte als Offenbarungen (Gen. 28 1. Sam. 9 15 ff. 28 6. 15).

[3]) Vgl. auch die Vorliebe des Elohisten für Traumerzählungen in der Josefs- und Gideonsgeschichte.

[4]) חֲלוֹם und nächtliches מַחֲזֶה (מַרְאָה, חָזוֹן, חִזָּיוֹן) werden vielfach nicht deutlich unterschieden; doch vgl. S. 83.

[5]) In der Inschrift des Zakir von Ḥamāt (Pognon, Inscr. sémit. p. 167), welcher die Verheißungen des Beʿel šamain durch die Hand der חזין und עדרן (?) erhält.

[6]) رَآئِي oder حَازٍ

Krankheitsfällen die Diagnose (BHišām 19). Was den unter den babylonischen Priesterklassen vertretenen „Seher“, bārū (partic. von barū sehen), anlangt, so hat er es im Unterschiede von dem Beschwörungspriester (āšipu) mit der Beobachtung der Omina zu tun; seine Sache ist die Opferschau, Becherwahrsagung, Vogelschau, Wolkendeutung usw.[1] Es ist also die gleiche Verwendung des Begriffes „sehen“, wie sie in Ausdrücken wie *οἰωνοσκόπος, θυοσκόπος, ἱεροσκόπος, βωμοσκόπος, σπλαγχνοσκόπος, ἡπατοσκόπος,* auspex, haruspex, extispex usw. vorliegt. Was man „schaut“, sind nicht zukünftige Dinge selbst, sondern das sinnenfällige Zeichen, aus dem man die Zukunft erschließt und deutet.

Der alte Seher erscheint somit als ein Verwandter all der mannigfachen Wahrsager des antiken Hebräertums, des mᵉnaḥēš, mᵉʿōnēn, mōrā, qōsēm und weiter auch der verschiedenen Zauberer, des mᵉkaššēf, lōḥēš, ḥōbēr ḥäber u. a. Die Mantik all dieser alten Wahrsager und Zauberer ist von Hause aus vom ausgebildeten Götterkulte unabhängig. Deutlich tritt dies noch in der Wahrsagung durch Totenbeschwörung hervor, welche nicht auf einen der großen Götter zurückgeführt wird, sondern auf den im Beschwörer gedachten Totendämon (ʾōb Lev. 20 27 vgl. 1. Sam. 28 7 f.). Dasselbe gilt von der Wahrsagung durch „kluge Geister“ (ʾiddᵉʿōnīm) und von der Wahrsagung des arabischen Kāhin, dem sein ṣāḥib oder tābiʿ Mitteilungen macht. Geister und Dämonen sind es, die im alten Wahrsage- und Zauberwesen ursprünglich als wirksam gedacht werden, auch auf hebräischem Boden[2].

---

[1]) Vgl. Jastrow, Religion II 156ff. 192f., Zimmern, KAT³ 589 Anm. 5 und Beiträge S. 82ff. (vgl. das Ritual für den bārū S. 96—121. 186—219).

[2]) Hier könnte gefragt werden, ob nicht auch die Bezeichnung אִישׁ אֱלֹהִים ursprünglich den vom Geiste Besessenen bezeichnet. Man beachte, daß אֱלֹהִים an sich nicht determiniert ist (vgl. 1. Sam. 2 27 9 6 1. Kg. 13 1 17 24 2. Kg. 1 10 4 9) und daß es nur, wo die ganze Verbindung der beiden Worte determiniert werden soll, הָאִישׁ הָאֱלֹהִים heißt (Ri. 13 8 1. Sam. 9 7 f. 10 1. Kg. 12 22 13 4—8. 11 f. 14. 21. 26. 29. 31 20 28 2. Kg. 1 9. 11—13 4 7. 16. 21 f. 25. 27. 40. 42 5 8. 14 f. 20 6 6. 9f. 7 2. 17—19 8 2. 4. 7f. 11 13 19 23 16 f. LXX 3 Reg. 12 24 h. l.; Ri. 13 6 hat verdorbenen Text). Schon daß man nicht איש יהוה sagen kann, lehrt, daß in der Verbindung אִישׁ אֱלֹהִים ursprünglich nicht an Jahwe, sondern an den Dämon (vgl. 1. Sam. 28 13 Jes. 8 19) gedacht ist und אִישׁ אֱלֹהִים wäre nach Analogie von בַּעֲלַת אוֹב (1. Sam. 28 7) und אִישׁ הָרוּחַ (Hos. 9 7) oder von arab. مجنون zu verstehen. Das Arabische bietet, wie es scheint, eine Parallele zu dem Ausdruck; man kann auch im Arabischen nicht sagen ذو الله, wohl dagegen heißt es in einer Stelle des medinensischen Dichters Uḥeiḥa b. al-Ǧulāḥ (Ǧamhara 125 v. 5 vgl. Goldziher, Abhandlungen zur arabischen Philologie I 18):

فهل من كاهن او ذى إلٰهٍ

Kāhin und der „Besitzer eines ʾilāh“ werden hier nebeneinander gestellt.

Mit Jahwe und seinem Kult hat dies alles also von Hause aus nichts zu tun. Der Antagonismus, der so zwischen dem Jahwekult und dem Dämonenglauben besteht, hat im Laufe der Entwicklung, wie sie analog in den meisten höheren Religionen zu beobachten ist, teils zu einer Verdrängung der mit dem Dämonenglauben zusammenhängenden Mantik, teils wie besonders beim Traumsehertum zu einer Assimilation an den Jahwekult und teils zu einer Vorherrschaft der ekstatischen Profetie geführt. In den beiden letzteren Fällen trat dann an die Stelle des Wahrsagedämons der Gott als inspirierendes Subjekt[1].

Daß 'ilāh die Bedeutung „Dämon" gehabt hat, zeigt das Denominativ أَلِهَ verwirrt sein (Baiḍāwī 4, 18) vgl. وَلِهَ; وَالَهَ Ibn Ḳut., 'Ujūn 275, 9; وُلِّهَ Nāb. 10, 26 Imr. 22, 3; أُوْلِهَ Hudh. 278, 3; اسْتُلِهَ Hudh. 9, 16. (Diese Beispiele nach freundlicher Mitteilung von C. Brockelmann.)

[1]) Bei Muhammed tritt anstelle der heidnischen صاحب der Engel Gabriel oder der heilige Geist. Ähnlich denken sich die israelitischen Erzähler einen heidnischen Mantiker, wie Bileam, von Jahwe inspiriert.

...INIOL'S LIBRARY.
FRAWARDEN.

Drittes Kapitel.

Das ekstatische Profetentum.

Est deus in nobis, agitante calescimus illo
(Ovid, fast. VI 5).

I. Die Verbreitung der ekstatischen Erscheinungen in Vorderasien.

1. Arabien und Ägypten.

Ein deutliches Bild vom ältesten israelitischen Profetentum geben zuerst die Erzählungen über die Zeit Samuels (1. Sam $10_{5\,\text{ff.}}$ $19_{18\,\text{ff.}}$), Elisas und Elias. Sein Merkmal ist die heftig ekstatische Erregung mit ihren typischen Begleiterscheinungen.

Ob dieses Profetentum althebräischen oder kanaanäischen Ursprungs sei, ob es schon bei den hebräischen Nomaden der Wüste bestanden oder erst auf dem Boden des Kulturlandes sich bei ihnen eingebürgert habe, ist eine noch immer bald so, bald so beantwortete Streitfrage. Ein direkter Beweis für das eine oder das andere ist aus den alttestamentlichen Quellen nicht zu führen, da unmittelbare Zeugnisse über die Zeit vor der Einwanderung fehlen. Wenn Mose von den Späteren nābī, Mirjam eine nᵉbī'ā genannt wird, so überzeugt das nicht; denn der Sprachgebrauch hat sich nach 1. Sam. 9_9 im Laufe der Zeit gewandelt. Die Frage kann nur durch eine weitergreifende Vergleichung der Nachbarreligionen entschieden werden, zu der hier das wichtigste Material gegeben sei.

Das ekstatische Profetentum gehört nicht zu den über die ganze alte semitische Welt verbreiteten Erscheinungen. Den vorislamischen Arabern ist es gänzlich fremd. Der ursprüngliche semitische Charakter, wie er unverfälscht bei den Stämmen der Wüste beobachtet werden kann, zeichnet sich aus durch Nüchternheit des Denkens, gute Beobachtung und praktischen Verstand, aber ihm fehlt sowohl die schöpferische Gestaltungskraft der Fantasie, als auch die Innigkeit tieferen Gemütslebens

und wärmerer Empfindung[1]; deshalb liegen ihm exaltierte Äußerungen des religiösen Lebens von Hause aus fern. Etwas anderes als die volle Ekstase des Profeten ist jene über das ganze Gebiet des primitiven Dämonenglaubens verbreitete Vorstellung der Besessenheit, welche ebenso wie beim Profeten schon bei dem Zauberer und Wahrsager vorausgesetzt wird. Auch dem altarabischen Heidentum ist diese Vorstellung, wie gezeigt worden ist, nicht fremd; was die Araber bei ihren Wahrsagern (kāhin und Dichtern (šāʿir) den saǧʿ nannten, bedeutet etymologisch wie die hebräische Wurzel šāgaʿ die Besessenheit, in der man zauberhafte Worte zu sprechen vermag. Mit der Ekstase des nābī hat dieser Zustand des kāhin nichts zu tun[2]. Ebensowenig sind Kulttänze, wie sie auf dem Boden der Wüste beschrieben werden, ohne weiteres mit ekstatischen Zuständen in Verbindung zu bringen[3]. Noch der älteste Islam trägt trotz Muhammeds Krämpfen und Visionen ganz die alte nüchterne Art des Semitentums an sich. Erst mit seinem Einzug in die Kulturländer hat der Islam die Mystik übernommen; in den Gebieten christlicher, persischer und indischer Bevölkerung, deren Gemütsbedürfnissen der ältere Islam nicht genügte, wurde der sog. taṣauuuf entwickelt und in einer von barbarischen Beimischungen gereinigten Form auch offiziell anerkannt. Damit war der Weg gewiesen, auf dem jenes exzentrische Derwischwesen eindrang, das an uralte Bräuche besonders der syrisch-kleinasiatischen Völker anknüpfen konnte und mit seinen schamanistischen Zutaten, wilden Bewegungen, Sang und Tanz, heute überall im Islam blüht, selbst an seinem arabischen Mittelpunkt zu Mekka, wo die Einflüsse aller islamischen Länder zusammenströmen und wo sich indischer und persischer mit malaiischem und afrikanischem Import mischt[4].

Ist demnach im Bereiche der semitischen Wüstenstämme ein profetisches Ekstatikertum, wie das israelitische, nicht altheimisch, so fragt es sich, wo Parallelerscheinungen zu demselben in der Nachbarschaft Israels zu finden sind. Auch im alten Ägypten ist dasselbe durchaus unbekannt. Die Reste von Weissagungsliteratur, die uns aus Ägypten erhalten sind[5], stehen

---

[1]) E. Meyer, Geschichte des Altertums I 2, 1909², S. 384—387.

[2]) S. o. S. 93.

[3]) Vgl. den Tanz, den die Araber in der Gegend des Sinaiklosters um das am Boden liegende Opfertier vollführten (Nilus ed. Petr. Possinus 1639 p. 29f.), oder den Tanz der Amalekiter (1. Sam. 30 16).

[4]) Snouck-Hurgronje, Mekka II 211—214, 277—289.

[5]) Zusammengestellt von H. Ranke bei Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament I 1909 S. 204—210; vgl. dazu E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 S. 451ff. und Wilcken im Hermes Bd. 40, 544ff. (zu Herod. II 133).

mit ekstatischem Wesen, wie dem der N^{e}bi'īm oder der Sibyllen, in keinem Zusammenhang. Wenn Diodor I 73$_4$ allen ägyptischen Priestern das *προφητεύειν* zuspricht, so besagt das nicht mehr als die bei den griechischen Schriftstellern häufige Verwendung des Titels *προφήτης*, mit dem sie eine durch die ganze Geschichte Ägyptens hindurch viel genannte Priesterklasse bezeichnen, deren ägyptischer Name ḥn-ntr „Diener des Gottes" bedeutet und die mit dem Ekstatikertum nichts zu tun hat[1]. Wohl spielen Musik und Tanz in den altägyptischen Kulten eine nicht unwesentliche Rolle[2], aber sie nehmen — soweit wir erkennen können — nirgends exaltiert-ekstatische Formen an. Das gilt auch von jener oft erwähnten Art der Verehrung, die hnw genannt wird und vielleicht in einem wilden Jauchzen bestand, bei welchem man sich knieend mit geballten Fäusten die Brust schlug[3]. Man könnte an diesen Kultbrauch denken bei der Beschreibung, die Herodot (II 61) von dem Isisfeste zu Busiris entwirft[4]. Er betont dabei, daß nur die in Ägypten ansässigen Karer, also Kleinasiaten, sich bei diesem Feste die Stirn mit Messern zu zerfleischen pflegten, also einen mit ekstatischen Übungen vielfach verbundenen Brauch übten; ägyptisch aber war nach seinem ausdrücklichen Zeugnis diese Sitte nicht[5]. Erst im späteren römischen Isisdienste ist die wohl unter synkretistischen Einflüssen aufgekommene ekstatische Selbstverwundung bezeugt[6], wie sie in ähnlicher Weise im heutigen Ägypten bei den dort wohnhaften Persern am Feste Ḥasans und Ḥusains geübt wird. Nicht als altägyptische Sitte, sondern als Einwirkung des Synkretismus wird darum wohl auch zu verstehen sein, was Plinius (hist. nat. VIII 185) von den Scharen von Knaben erzählt, die den Apisstier in Prozession begleiteten und plötzlich vom Wahnsinn ergriffen die Zukunft weissagten[7]; es ist — so viel ich weiß — die einzige Nachricht von ekstatischer Weissagung aus älterer Zeit. Ganz neuer afrikanischer Import ist jene jetzt in Ägypten verbreitete Art des Heilzaubers, die zār genannt und

---

[1]) Brugsch, Ägyptologie S. 275—291; Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten I 1905 S. 80—83 vgl. 44f.

[2]) A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter 1890 S. 85—87; A. Erman, Die ägyptische Religion 1909^2 S. 61f. 90.

[3]) A. Erman. a. a. O. S. 61f.

[4]) Vgl. A. Wiedemann, Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen 1890.

[5]) Herod. II 61: *τὰ μέτωπα κόπτονται καὶ τούτῳ εἰσὶ δῆλοι ὅτι εἰσὶ ξεῖνοι καὶ οὐκ Αἰγύπτιοι.*

[6]) Lampridius, Commodus 9; vgl. Properz II 18$_{15}$; Lucan I 565; Lucian, de Syria dea 50; Firmicus Matern., de error. 2, 3.

[7]) Hist. nat. VIII 185: hi greges repente lymphati futura praecinunt.

bei der der Kranke in einen Zustand ekstatischer Erregung versetzt wird[1].

2. Syrien.

Der eigentliche Boden des ekstatischen Wesens ist von alters her Syrien und Kleinasien. Stark ausgebildet findet sich dasselbe in den Baalkulten der Phöniker. In den Aethiopika des Heliodor (IV 16) berichtet der Held des Romans von einem Opfer tyrischer Seefahrer, welches unter Flötenspiel dem tyrischen Herakles geschlachtet wird, und höchst anschaulich beschreibt er dabei den ekstatischen Tanz: „Und ich ließ sie dort zurück bei ihren Flöten und Tänzen, die sie bei der hurtigen Musik der Pektiden nach assyrischer (d. i. syrischer) Weise hüpfend ausführten, bald in leichten Sprüngen sich emporschnellend, bald beständig auf dem Erdboden (mit gebogenem Knie) hinkend und mit Drehung des ganzen Körpers, wie die Besessenen, im Kreise herumwirbelnd“[2]. Diese Schilderung ist die genaueste Parallele zum Hinktanz (פסח, vgl. 1. Kg. $18_{21.\,26}$) der N^{e}bī'īm des Baal auf dem Karmel (1. Kg. 18_{21-29}). Auch sonst finden sich Zeugnisse für den Hinktanz auf kanaanäischem Boden, ohne daß er überall als Mittel zur Ekstase diente: wenn Jakob nach seinem Kampfe mit der Gottheit zu Penuel auf seiner Hüfte hinkte[3], so scheint damit die lokale Kultsitte des Hinktanzes ätiologisch motiviert werden zu sollen. Zu erwägen ist ferner die Möglichkeit, daß der Name des „Pesach“ ursprünglich einmal das Fest des „Hinkens“ (פסח) bedeutet hat. Im Baalkulte muß der Tanz eine ganz besondere Rolle gespielt haben, wie der Name des Tanzbaals (בעל מרקד) verrät[4]. 1. Kg. 18 zeigt, wie der Tanz in diesem Kulte als Mittel zur Ekstase diente, die ihrerseits zum Wahrsagen befähigte. An

---

[1]) Snouck-Hurgronje, Mekka II 1889 S. 124—128; De Goeje, ZDMG. XLIV 1890, S. 490; Nöldeke, ebenda S. 710; Vollers, ebenda XLV S. 343 bis 351; Kahle im Islam III 1912 S. 1ff. Neuerdings hat Leo Frobenius (Und Afrika sprach II 1912 S. 247—271) als Quelle für den ägyptischen und sudanesischen zār die besonders bei den Haussa-Stämmen verbreitete „Bori-Religion“ nachgewiesen.

[2]) *Καὶ τοὺς μὲν αὐτοῦ καταλιπὼν πρὸς αὐλοῖς ἔτι καὶ ὀρχήσασιν ὄντας ὰς ὑπὸ πηκτίδων ἐπίτροχον μέλος Ἀσσύριόν τινα νόμον ἐσκίρτων ἄρτι μὲν κούφοις ἅλμασιν εἰς ὕψος αἰρόμενοι ἄρτι δὲ τῇ γῇ συνεχὲς ἐποκλάζοντες καὶ στροφὴν ὁλοσώματον ὥσπερ οἱ κάτοχοι δινεύοντες.*

[3]) Gen. 32_{32} והוא צולע על־ירכו.

[4]) In den Inschriften von dēr el-ḳal'a bei Beirut ist von dem *Θεω Βαλμαρκωδι* die Rede, der an einer Stelle als *Βαλμαρκως κοίρανε κώμων* (Herr der Tänze) angerufen wird. Vgl. E. Renan, Mission de Phénicie S. 355f. E. Ledrain, Notice sommaire des monuments phéniciens du Mousée de Louvre, Paris 1888, Nr. 160; vgl. CILat. III 159 und Nöldekes Bemerkung supplem. 6669.

Beispielen solcher Wahrsagung im tyrischen Baalkulte könnte hierfür freilich höchstens auf eine wenig besagende Angabe Justins verwiesen werden, der in seiner Schilderung der Flucht Elissas aus Tyrus (VIII 5) erzählt, wie ihr königlicher Bruder, im Begriffe, die Flüchtige zu verfolgen, durch die Bitten seiner Mutter und die Drohungen der Götter bewogen wird, davon abzusehen, weil — wie es heißt — die inspirierten Seher ihm profezeiten[1], er werde nicht ungestraft bleiben, wenn er dem Wachstum der glücklichsten Stadt der Welt ein Hindernis in den Weg legen würde. Ein schönes und sehr altes Beispiel dagegen liegt aus Byblos vor in dem Berichte des Ägypters Wenamon in einem Papyrus Golénischeff, welcher schon für das 11. Jahrhundert ekstatische Weissagung hier bezeugt[2]. Der Beamte Wen-amon ist im Auftrag des Farao mit seinem Gotte nach Byblos zum Stadtfürsten Zekar-ba'al gereist, um das Holz für „die große, herrliche Barke des Amon-Re, des Götterkönigs" zu holen; aber der Fürst will sich auf die Holzlieferung nicht einlassen. „Neunzehn Tage" — so erzählt der Ägypter —, „verbrachte ich in seinem [Hafen], und täglich sandte er zu mir und ließ mir sagen: Entferne dich aus meinem Hafen! Als er (jedoch einmal) seinen Göttern opferte, da ergriff der Gott einen seiner vornehmsten (?) Jünglinge und brachte ihn in Verzückung, so daß er sagte: Bringe (den Gott) herbei! Bringe den Boten, der ihn bei sich hat! Amon hat ihn gesandt, (jetzt) läßt er ihn ziehen! Während nun der Rasende in dieser Nacht raste, fand ich ein Schiff, das nach Ägypten fahren wollte, und lud alle meine Habe darauf. Ich wartete auf die Dunkelheit, indem ich dachte: Wenn sie hereinbricht, will ich den Gott auch einschiffen, damit kein anderes Auge ihn sehe. Da kam der Hafenmeister zu mir und sagte: Bleibe bei dem Fürsten bis morgen! usw." Der ekstatische Zustand, das „Verzücktsein" und „Rasen" (ḫɔwt), wird in diesem Texte durch das bezeichnende Determinativ eines leicht gebeugten, mit beiden Armen gestikulierenden Mannes dargestellt:

Die Ekstase, in der geweissagt wird, tritt beim Opfer ein und scheint die ganze Nacht hindurch anzudauern. Der ägyp-

---

[1]) cui cum inspirati vates canerent.

[2]) Golénischeff, Recueil de Travaux XXI 22f.; vgl. A. Erman, Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumswissenschaft 38. Bd. 1900 S. 1ff. und H. Ranke bei Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testamente, I 1909 S. 225ff.

tische Erzähler, dem die Erscheinung offenbar neu ist, sagt nicht, welcher Gott als Urheber der Ekstase angesehen wurde; offenbar hat man an den männlichen Hauptgott der Stadt zu denken, den Philo von Byblos[1] als Kronos oder El bezeichnet und der dem Baal der Stadt entspricht, wie denn auch der erwähnte Fürst nach dem Baal genannt ist. Eine nähere Beschreibung des ekstatischen Redens liefert auf dem Boden Phönikes und Palästinas der Christenfeind Celsus, der zwar in seiner Darstellung das christliche Ekstatikertum karrikieren will, aber die Farben zu seinem Bilde von heidnischen Kulten jener Länder entleiht, wie er denn auch die Erscheinung als eine in Phönike und Palästina verbreitete hinstellt und von „den Heiligtümern" redet. Viele namenlose Leute, so erzählt er, gebe es dort, teils in oder außerhalb der Heiligtümer, teils als bettelnde Vagabunden in den Städten und Kriegslagern, die in leichtfertigster Weise aus irgend einem Anlasse als Weissager aufträten und den Anspruch erhöben, Gott, Gottes Kind oder göttlicher Geist zu sein, das Ende der Welt verhießen und ihren Gläubigen die Seligkeit verhießen; „nachdem sie aber derartige Reden geführt haben, fügen sie noch allerlei unverständliches, wilderregtes und höchst mysteriöses Zeug hinzu, dessen Sinn kein vernünftiger Mensch entdecken kann; denn es ist unklar und absolut nichts, gibt jedoch allen Narren und Scharlatanen jederzeit Anlaß, das Gesprochene nach Gutdünken sich anzueignen"[2]. Celsus beschreibt demnach das Reden dieser Ekstatiker in Phönike und Palästina als ein leidenschaftliches Sprechen teils verständlicher Worte und Sätze, teils unverständlicher dunkler Laute, deren Ausdeutung dem Belieben der Zuhörer überlassen bleibt.

Es ist bemerkenswert, daß in diesen Beispielen aus Phönike und Palästina die ekstatische Wahrsagung durchaus auf eine männliche Gottheit zurückgeführt wird; Profeten einer weiblichen Gottheit fehlen; denn die „Ascheraprofeten" 1. Kg. 18_{29} verdanken ihre Erwähnung nur dem Irrtum eines Glossators. Das ist um so beachtenswerter, als in all den großen phönikischen Häfen auch die weibliche Gottheit verehrt wird, ja in Byblos sogar die erste

---

[1]) Bei Eusebius, praep. evang. I $10_{15.\ 29}$.

[2]) Bei Origenes, contra Celsum VII 9: *Πολλοὶ καὶ ἀνώνυμοι ῥᾷστα ἐκ τῆς προστυχούσης αἰτίας καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἔξω ἱερῶν, οἱ δὲ καὶ ἀγείραντες καὶ ἐπιφοιτῶντες πόλεσιν ἢ στρατοπέδοις κινοῦνται δῆθεν ὡς θεσπίζοντες. πρόχειρον δ' ἑκάστῳ καὶ σύνηθες εἰπεῖν· ἐγὼ ὁ θεός εἰμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον* etc. *Ταῦτ' ἐπανατεινάμενοι προστιθέασιν ἐφεξῆς ἄγνωστα καὶ πάροιστρα καὶ πάντῃ ἄδηλα ὧν τὸ μὲν γνῶμα οὐδεὶς ἔχων νοῦν εὑρεῖν δύναιτο. ἀσαφῆ γὰρ καὶ τὸ μηδὲν, ἀνοήτῳ δὲ καὶ γόητι παντὶ περὶ παντὸς ἀφορμὴν ἐπιδίδωσιν ὅπῃ βούληται τὸ λεχθὲν σφετερίζεσθαι.*

Rolle spielt[1]. Auch in den zahlreichen Nachrichten, die über die Verehrung des Frühlingsgottes Adonis in Byblos, Aphaka und im zyprischen Amathus vorliegen, ist zwar von den leidenschaftlichen und ausschweifenden Bräuchen dieses Kults viel die Rede[2], aber nicht von Wahrsagung in der Ekstase. Anders in den sonst nahe verwandten Kulten der nordsyrischen Atargatis und der kleinasiatischen Muttergöttin. Der Atargatiskult hatte seine Hauptstätte in Mabug-Hierapolis, von wo er sich später besonders in den Spuren des älteren Astartedienstes, z. B. nach Askalon, Aschtarot in Basan, Delos, ausgebreitet hat[3]. Der Verfasser der Schrift De

---

[1]) Für Tyrus vgl. Menander (bei Josephus, ant. VIII 5 3; c. Apion. I 18); Philo von Byblos (Müller, fragm. histor. Graecorum I 569), und dazu den Kult auf Delos (Hauvette-Besnault, Bulletin de correspondence hellénique VI 1882 p. 473) und in Corbridge in Northumberland (CIGr. no. 6806. 6807). Für Sidon vgl. Lucian, de Syria dea 4; Achilles Tatius I 1; 1. Kg. 11 5. 33 2. Kg. 23 13; auf sidonischen Inschriften vgl. CISem. I 1, 1881: I 15. 16. 18; II 5 und Inschrift des Tebnet von Sidon Z. 1. 2. 6 (bei G. Hoffmann, Phöniz. Inschr, S. 20ff. 57f.). Für Byblos vgl. Plutarch, De Isid. et Osir. 15; Lucian, de Syria dea 6. Vgl. weiteres Material bei von Baudissin, Prot. Realencycl. Art. „Astarte und Aschera".

[2]) Über die Adonisorgien im Aphroditetempel zu Byblos vgl. Lucian, de Syria dea 6ff.: *Λέγουσι γὰρ δὴ ὧν τὸ ἔργον τὸ ἐς Ἄδωνιν ὑπὸ τοῦ συὸς ἐν τῇ χώρῃ τῇ σφετέρῃ γενέσθαι καὶ μνήμην τοῦ πάθεος τύπτονταί τε ἑκάστου ἔτεος καὶ θρηνέουσι καὶ τὰ ὄργια ἐπιτελέουσι καί σφισι μεγάλα πένθεα ἀνὰ τὴν χώραν ἵσταται. ἐπεὰν δὲ ἀποτύψωνταί τε καὶ ἀποκλαύσωνται, πρῶτα μὲν καταγάζουσι τῷ Ἀδώνιδι, ὅκως ἐόντι νέκυϊ· μετὰ δὲ τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ, ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι καὶ ἐς τὸν ἠέρα πέμπουσι καὶ τὰς κεφαλὰς ξυρέονται, ὅκως Αἰγύπτιοι ἀποθανόντος Ἄπιος. Γυναικῶν δὲ ὁκόσαι οὐκ ἐθέλουσι ξυρέεσθαι, τοιήνδε ζημίην ἐκτελέουσι. ἐν μιῇ ἡμέρῃ ἐπὶ πρήσει τῆς ὥρης ἵστανται. ἡ δὲ ἀγορὴ μούνοισι ξείνοισι παρακέαται, καὶ ὁ μισθὸς ἐς τὴν Ἀφροδίτην θυσίη γίγνεται.* Die Adonisklage beschreibt Ovid (metam. X 720ff.) im Mythos:

> . . . Utque aethere vidit ab alto
> Semanimem inque suo iactantem sánguine corpus
> Desiluit pariterque sinus pariterque capillos
> Rupit et indignis percussit pectora palmis
> Questaque cum fatis: At non tamen omnia vestri
> Juris erunt, dixit, luctus monimenta manebunt
> Semper, Adoni, mei, repetitaque mortis imago
> Annua plangoris peraget simulamina nostri

vgl. noch Suidas s. v. *Ἄδωνις*; Hieronymus ep. 49 ad Paulin. (tom. IV 2 p. 564 ed. Mart.) u. a. Den Griechen ist die Göttin die Vertreterin sinnlicher Liebe, vgl. Nonnus, Dionys. III 109ff.:

> *. . . οὐ ῥόον εἶδες Ἀδώνιδος, οὐ χθόνα Βύβλου*
> *Ἔδρακες, ἧχι πέλει Χαρίτων δόμος, ἧχι χορεύει*
> *Ἀσσυρίη Κυθέρεια καὶ οὐ φυγόδεμνος Ἀθήνη.*

Über die Ausschweifungen im Kulte zu Aphaka vgl. Eusebius (vita Constant. III 55): *σχολή τις ἦν αὕτη κακοεργίας πᾶσιν ἀκολάστοις πολλῇ ἐν ῥᾳστώνῃ διεφθορόσι τὰ σώματα. γύννιδες γοῦν τινες ἄνδρες, οὐκ ἄνδρες, τὸ σεμνὸν τῆς φύσεως ἀπαρνησάμενοι θηλείᾳ νόσῳ τὴν δαίμονα ἱλεοῦντο, γυναικῶν τ' αὖ παράνομοι ὁμιλίαι κλεψίγαμοί τε φθοραὶ ἄρρητοί τε καὶ ἐπίρρητοι πράξεις ὡς ἐν ἀνόμῳ καὶ ἀπροστάτῃ χώρῳ κατὰ τόνδε τὸν νεὼν ἐπεχειροῦντο.*

[3]) Vgl. von Baudissin in Protest. Realencyclop. Art. „Atargatis".

Syria dea nennt als Personal des Kultes von Hierapolis „eine Menge heiliger Leute, Flötenspieler, Pfeifer, Verschnittener, auch rasende und verrückte Weiber“[1], und schildert die dort abgehaltenen Übungen in folgender Weise: „Viele Verschnittene, sowie die erwähnten heiligen Leute, verrichten die Orgien, zerschneiden sich die Arme und schlagen sich gegenseitig auf den Rücken; viele aber, die bei ihnen stehen, spielen Flöte dazu, viele lärmen mit Tamburinen, andere singen gottbegeisterte heilige Gesänge; jedoch geschieht dies außerhalb des Tempels; in den Tempel gehen die, die solches tun, nicht hinein“[2]. Die ausführlichste Beschreibung des syrischen Ekstatikertums verdanken wir dem humoristischen Romane des Puniers Apuleius, der in scherzhafter Weise schildert, wie im Dienste der Syrischen Göttin die mit Tanz und Geißelung verbundene Ekstase der gewerbsmäßigen Wahrsagerei diente (metam. VIII 24—29 vgl. Lucian, Asinus 37). Lucius — das ist die Fabel des Romans — ist in einen Esel verwandelt und erlebt als solcher die wundersamsten Abenteuer. Ein Priester der Syrischen Göttin, Philebus, hat ihn gekauft, „ein alter Lüstling mit Glatze und herabhängenden Locken, einer aus der gemeinen Hefe der Leute, wie sie auf den Landstraßen und in den Städten mit Zymbeln und Kastagnetten herumlärmen und für die Syrische Göttin betteln gehen“[3]. Ein korpulenter junger Mann, ein geübter Chorflötist, den man auf dem Sklavenmarkt erhandelt hat, begleitet sie dabei als Musikant[4], Lucius aber muß auf seinem Eselsrücken das Bild der Göttin von Ort zu Ort schleppen. Von dem Geschäftsbetrieb seiner Herren gibt er folgendes anschauliche Bild: „Tags darauf zogen sie los, bunt angezogen und samt und sonders gräulich ausstaffiert, das Gesicht beschmiert mit schmutziger Salbe, die Augen artig geschminkt, mit Turbanen auf dem Kopf und in saffranfarbigen, linnenen und seidenen Gewanden. Ein paar von ihnen, welche weiße, mit lanzenartig rings ausstrahlenden Purpur-

[1]) Lucian, de Syria dea 43: *πλῆθος ἀνθρώπων ἱρῶν αὐλητέων τε καὶ συριστέων καὶ Γάλλων καὶ γυναῖκες ἐπιμανέες καὶ φρενοβλαβέες.*

[2]) Lucian, de Syria dea 50; *Γάλλοι δὲ πολλοὶ καὶ τοὺς ἔλεξα οἱ ἱροὶ ἄνθρωποι τελέουσι τὰ ὄργια τάμνονταί τε τοὺς πηχέας καὶ τοῖσι νώτοισι πρὸς ἀλλήλους τύπτονται· πολλοὶ δέ σφισι παρεστεῶτες ἐπαυλέουσι, πολλοὶ δὲ τύμπανα παταγέουσι, ἄλλοι δὲ ἀείδουσι ἐνθεα καὶ ἱρὰ ἄσματα. τὸ δὲ ἔργον ἐκτὸς τοῦ νηοῦ τόδε γίγνεται, οὐδὲ ἐσέρχονται ἐς τὸν νηὸν, ὁκόσοι τάδε ποιέουσι.*

[3]) Metam. VIII 24: Cinaedum et senem cinaedum calvum quidem sed cincinnis semicanis et pendulis capillatum, unum de triviali popularium fece, qui per plateas et oppida cymbalis et crotalis personantes deamque Syriam circumferentes mendicare compellunt.

[4]) Metam. VIII 26: Erat quidem iuvenis satis corpulentus, choraula doctissimus, collaticia stipe de mensa paratus, qui foris quidem circumgestantibus deam cornu canens adambulabat, domi vero promiscui operis partiarios agebat concubitus.

streifen bemalte und mit einem Gürtel unten zusammengebundene Hemden anhatten und dreckige Schuhe an den Füßen trugen, luden mir die in einen Seidenmantel gehüllte Göttin auf den Rücken. Dann schwangen sie mit bis zur Schulter entblößten Armen riesige Schwerter und Messer und hüpften unter lautem Juchzen in die Höhe, während Flötenmusik sie zu wahnsinnigem Tanze anstachelte. An einigen kleinen Gehöften zogen sie vorbei, bis sie zum Gute eines wohlhabenden Grundbesitzers gelangten. Kaum waren sie dort eingetreten, so brachen sie in ein lautes mißtönendes Geheul aus. Wie wahnsinnig flogen sie herum. Eine ganze Weile hielten sie den Kopf gesenkt, verrenkten in geschwinden Drehungen den Hals, ließen die herabwallenden Haare im Kreise flattern und bissen sich gelegentlich mit den Zähnen ins Fleisch. Am Ende zerhackten sie sich mit einem zweischneidigen Messer, das sie bei sich trugen, die Arme. Mittlerweile war einer von ihnen in wildere Raserei verfallen. Er begann aus tiefer Brust anhaltende Keuchlaute hervorzustoßen und versuchte, gleichwie von göttlichem Geiste erfüllt, einen krankhaften Wahnsinn vorzutäuschen — als ob der Mensch durch die Anwesenheit der Götter, statt besser zu werden, schwach und krank würde! Schau an, welch herrlichen Lohn ihm nun die himmlische Vorsehung beschert hat! Als hätte er sich gegen ein Gebot der heiligen Religion vergangen, fängt er an, unter lautem Weissagen sich selber in schwindelhafter Weise anzuklagen, sich Vorwürfe zu machen und dazu eigenhändig für sein sträfliches Tun von sich selber Sühne zu fordern. Schließlich reißt er die Geißel an sich — das charakteristische Gerät dieser Halbmänner, welches mit vielen Fransen aus gedrehten Wollstricken und zahlreichen würfelförmigen Schafknöcheln versehen ist, — und züchtigt sich mit Schlägen der knotenreichen Geißel, infolge seines Vorsatzes wundersam gegen die Wundschmerzen gefeit. Man konnte sehen, wie während dieser Schwerthiebe und Geißelschläge der Erdboden vom Schmutz des weibischen Blutes ordentlich naß wurde. Mir ward, als ich das Blut aus soviel Wunden ringsum spritzen sah, ganz bange in dem Gedanken, der Magen der fremden Göttin könnte, wie der mancher Menschen nach Eselsmilch, so der ihre etwa nach Eselsblut Gelüste kriegen. Endlich waren sie ihrer Metzelei glücklich müde geworden oder hatten sie wenigstens satt gekriegt. Kaum aber hatten sie ihre Tortur beendet, so reichte das Publikum ihnen um die Wette Kupfer-, auch Silbermünzen, die sie im offenen Gewandbausche einsammelten, dazu eine Kanne Wein, Milch, Käse, etwas Schrot und Weizenmehl; manche verehrten auch dem Träger der Göttin ein bißchen Gerste. Sie jedoch scharrten alles gierig zusammen, stopften es in die für dies Geschäft mit Vorbedacht bereit-

gehaltenen Säcke und luden es mir auf den Rücken, so daß ich, nun mit doppelter Last bepackt, als Magazin und als Tempel zugleich, einhertraben konnte“[1]. Ergänzt wird diese köstliche Beschreibung durch ein anderes Beispiel der Wahrsagerei, welches des weiteren erzählt wird: „Von einem Bauern erheischen sie durch Vorspiegelung einer schwindelhaften Weissaguug einen fetten Widder, der durch sein Opfer den Hunger der Syrischen Göttin stillen sollte“[2]. Ebenfalls dem Kulte der Syrischen Göttin gehört folgender Fall an, den Florus erzählt; im Sklavenkriege trat ein Syrer Eunus auf, welcher, „als ob es auf Befehl der Götter geschehe, die Sklaven aufhetzte, sich freizumachen und zu den Waffen zu greifen, indem er gottbegeisterten Wahnsinn erheuchelte und dabei der Syrischen Göttin zu Ehren die Haare

[1]) Metam. VIII 27f.: Die sequenti variis coloribus indusiati et deformiter quisque formati, facie coenoso pigmento delita et oculis obunctis graphice prodeunt, mitellis et crocotis et carbasinis et bombycinis iniecti. Quidam tunicas albas in modum lanciolarum quoquo versum fluente purpura depictas cingulo subligati, pedes luteis induti calceis, deamque serico contectam amiculo mihi gerendam imponunt, brachiisque suis humero tenus renudatis attollentes immanes gladios ac secures, evantes exsiliunt, incitante tibiae cantu lymphaticum tripudium. Nec paucis pererratis casulis ad quandam villam possessoris beati perveniunt, et ab ingressu primo statim absonis ululatibus constrepentes fanatice pervolant; diuque capite demisso, cervices lubricis intorquentes motibus, crinesque pendulos in circulum rotantes, et nonnunquam morsibus suos incursantes musculos, ad postremum ancipiti ferro quod gerebant sua quisque brachia dissecant. Inter haec unus ex illis bacchatur effusius, ac de imis praecordiis anhelitus crebros referens, velut numinis divino spiritu repletus, simulabat sauciam vecordiam, prorsus quasi deum praesentia soleant homines non sui fieri meliores, sed debiles effici vel aegroti. Specta denique quale coelesti providentia meritum reportaverit. Infit vaticinatione clamosa conficto mendacio semetipsum incessere atque criminari, quasi contra fas sanctae religionis designasset aliquid, et insuper iustas poenas noxii facinoris ipse de se suis manibus exposcere. Arrepto denique flagro, quod semiviris illis proprium gestamen est, contortis tenis lanosi velleris prolixe fimbriatum et multiiugis talis ovium tesseratum, indidem sese multinodis commulcat ictibus, mire contra plagarum dolores praesumptione munitus. Cerneres prosectu gladiorum ictuque flagrorum solum spurcitie sanguinis effeminati madescere. Quae res incutiebat mihi non parvam sollicitudinem, videnti tot vulneribus largiter profusum cruorem, ne quo casu deae peregrinae stomachus, ut quorundam hominum lactem, sic illa sanguinem concupisceret (?) asininum. Sed ubi tandem fatigati vel certe suo laniatu satiati pausam carnificinae dedere, stipes aereas, immo vero et argenteas, multis certatim offerentibus, sinu recepere patulo, nec non et vini cadum et lactem et caseos et farris et siliginis aliquid, et nonnullis hordeum deae gerulo donantibus, avidis animis corradentes omnia, et in sacculos huic quaestui de industria praeparatos farcientes dorso meo congerunt, ut duplici scilicet sarcinae pondere gravatus et horreum simul et templum incederem.

[2]) Metam. VIII 29: A quodam colono fictae vaticinationis mendacio pinguissimum deposcunt arietem, qui deam Syriam esurientem suo satiaret sacrificio.

schüttelte; um aber zu beweisen, daß dies durch die Gottheit geschehe, hielt er eine Nuß im Munde versteckt, die er mit Schwefel und Feuer vollgestopft hatte, und ließ beim Sprechen durch leises Blasen eine Flamme hervorschlagen“[1].

Das nordsyrische Ekstatikertum steht mit dem naheverwandten kleinasiatischen in sehr enger Verbindung, und die Fäden des letzteren reichen weiter hinüber nach Thrakien und Griechenland.

3. Assyrien und Babylonien.

Auch auf dem Boden Assyriens und Babyloniens hat man neuerdings versucht, ein ekstatisches Profetentum nachzuweisen. Diese Frage bedarf indes noch genauerer Untersuchung. Ein dem hebräischen nābī entsprechendes Nomen gibt es, entgegen der vielfach aufgestellten Behauptung, nicht[2]; ob nābī assyrisches Lehnwort ist (Zimmern, KAT[3] 1903 S. 650), muß also dahinstehen[3]. Nachrichten über profetische Ekstase, die wie

---

[1]) Florus III 29: Syrus quidam nomine Eunus . . . . . fanatico furore simulato, dum Syriae deae comas iactat, ad libertatem et arma servos quasi numinum imperio concitavit idque ut divinitus fieri probaret, in ore abdita nuce, quam sulphure et igne stipaverat, leniter inspirans flammam inter verba effundebet.

[2]) Wenn sich Hammurabi als nabi des Anu oder Bel bezeichnet, so heißt das nicht Verkündiger, Prediger (Jensen, ThLZ 1886 Sp. 96), sondern der von diesen Göttern Berufene; ebenso in Namen wie Nabi-Šamaš (von dem im Assyrischen sehr lebendigen Verbalstamme nabū = rufen, berufen). In der Zylinderinschrift Sargons Z. 55 (KB II 49) heißt es: Zik-ri pi-ia ki-i-nu-um ki-i u-lu šam-ni ili nabi ṣi-rū-ti bē-li-ia ma-'-diš i-ṭi-ib-ma i-piš maḫāzi ḫi-ri-i ḫirītu ik-bu-u-ni = meine rechtschaffene Anrufung war, wie feines Öl, den erhabenen Göttern meinen Herren gar sehr angenehm; die Stadt zu bauen, den Graben zu graben, befahlen sie mir. (Tiele, Babylon.-assyr. Geschichte S. 85f. findet hier „Profeten“ der Ischtar von Arbela, ja schließt auf eine dortige „Profetenschule“). J. Peiser (Studien zur orientalischen Altertumskunde II 32 = MVAG 1899 S. 260) entdeckt einen „Profeten“ in folgendem Texte: anaku kalbu (richtiger wohl: karibu) karib šarri bēlišu annuti ikribi ana šarri bēliia aktarba. ilâni ša šumšunu azkuru limḫuru lišmiu. ana šarri bēliia ikribi annuti adu li'mišu liṣṣibu. ana šarri bēliia liddinu u anaku karib šarri bēliia ina pan šarri bēliia lazizma = Ich der Hund (richtiger wohl: Segner, Gratulant), der den König seinen Herrn segnet, bringe diese Segenswünsche dem Könige meinem Herrn dar. Die Götter, deren Namen ich anrufe, mögen sie annehmen, erhören. Dem Könige meinem Herrn mögen sie diese Segenswünsche tausendfach vermehren. Dem Könige meinem Herrn mögen sie sie gewähren, und ich, der ich den Herrn meinen König segne, möge vor dem Könige meinem Herrn stehen bleiben.

[3]) Die Wurzel √נבא existiert, außer im Assyrischen (nabū = rufen, berufen), im Sabäischen: נבא = ausrufen, und im Arabischen: نَبَّأَ eine Mit-

auf syrisch-kleinasiatischem Gebiete durch Tanz und Musik erzeugt wurde, fehlen in den Keilschrifttexten bis jetzt gänzlich. Den einzigen Anhalt zur Annahme verwandter Erscheinungen könnten gewisse Namen von Priesterklassen, die öfters erwähnt werden, bieten, nämlich maḫḫû, šangû, munambû. Wie weit indes die z. T. unsicheren Etymologien dieser Bezeichnungen[1] auf Ekstatiker nach Art der tanzenden und heulenden Derwische zu deuten sind, ist höchst unsicher. Das völlige Fehlen jener Erscheinungen in unsern keilinschriftlichen Nachrichten hat seinen Grund schwerlich nur in der Dürftigkeit unseres Materials[2], sondern doch wohl im Wesen der ganzen babylonisch-assyrischen Religion und Kultur. Bestätigt wird das auch durch die Nachrichten der Griechen, die im allgemeinen fremde Sitten gut beobachteten und von den ekstatischen Erscheinungen in Kleinasien und Syrien viel erzählen, dagegen, wo sie die Wahrsagung der Babylonier behandeln, wie die gutunterrichtete Quelle Diodors (II 29)[3], nur von Astrologie, Vogelflug, Traumgesichten, Vorzeichendeutung und Opferschau, aber nichts von ekstatischem Profetentum berichten.

4. Die kanaanäische Herkunft des israelitischen Ekstatikertums.

Die Vergleichung des israelitischen Ekstatikertums der Nᵉbî'îm mit den verwandten Erscheinungen der Nachbarreligionen zeigt, daß eine Parallele zu denselben nur auf syrisch-kleinasiatischem Gebiete zu finden ist. Während es auf dem Boden

---

teilung machen, נָבָא eine Kunde, נְבָאָה ein leises Geräusch, vgl. Gesenius-Buhl 1910[15]. König (Offenbarungsbegriff 1, 73ff.) übersetzt נביא mit „Sprecher"; Hoffmann (ZAW 3, 88ff.) deutet es als „einen, der seine Rede laut und tobend, unter tiefen Einatmungen hervorstößt".

[1]) Die Etymologie von maḫḫu (maḫḫu) ist unsicher; entweder ist es = sumerisch MAḪ = hoch, erhaben (*Μάγος*?) oder von einer postulierten Wurzel √מחה abzuleiten (davon das Adverb maḫḫūtaš = sinnlos wütend, vielleicht auch mēḫū Sturm?); šangū bringt Zimmern (KAT[3] S. 590) mit √שגה = שגע zusammen, doch andere Ableitungen bei Haupt (Beiträge zur Assyriologie I S. 160) und Jensen (ZA VII 174); munambū (Partizip Pi. von nabū) ist „Schreier".

[2]) So H. Schneider, Entwicklungsgeschichte der Menschheit Bd. II 1910 S. 292ff..

[3]) Diod. II 29: *Πρὸς γὰρ τῇ θεραπείᾳ τῶν θεῶν τεταγμένοι πάντα τὸν τοῦ ζῆν χρόνον φιλοσοφοῦσι, μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. ἀντέχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς ποιούμενοι προρρήσεις περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τῶν μὲν καθαρμοῖς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ' ἄλλαις τισὶν ἐπῳδίαις ἀποτροπὰς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν. ἐμπειρίαν δ' ἔχουσι καὶ τῆς διὰ τῶν οἰωνῶν μαντικῆς. ἐννυπνίων τε καὶ τεράτων ἐξηγήσεις ἀποφαίνονται. οὐκ ἀσόφως δὲ ποιοῦνται καὶ τὰ περὶ τὸν ἱεροσκοπίαν, ἀκριβῶς ἐπιτυγχάνειν νομίζονται.*

des reinen Semitentums, in der Wüste, nicht heimisch ist, blüht es in solchen Gebieten, deren Kultur und wahrscheinlich auch Rasse teils nicht rein semitisch, teils völlig unsemitisch ist. Die Erscheinung stellt sich damit in Zusammenhang mit all den anderen religiösen und kulturellen Beziehungen, welche Syrien mit Kleinasien seit alters verbinden. Zu einem Teile mögen sich diese erklären aus den großen Völkerbewegungen, die vor allem im Laufe des zweiten Jahrtausends von Norden her die syrischen Küstenländer überflutet haben, zuerst der Mitani, dann der Hethiter, zuletzt der Philister und ihrer Verwandten, welche im Segen Noahs als Jafet neben Sem und Kanaan erscheinen (Gen. 9_{27}). Indessen dürften die Kulturbeziehungen Syriens zu Kleinasien im allgemeinen älter sein als diese Einwanderungen des zweiten Jahrtausends. Darauf deutet vor allem der Umstand hin, daß die gesamten syrischen Kulte sich in wesentlichen Punkten von den arabischen Kulten der Wüste, d. h. von der ursprünglichen Art der semitischen Religion entfernen, dagegen mit den kleinasiatischen sich aufs engste berühren. Fremd ist auf dem Boden der arabischen Wüste die in Syrien übliche geschlechtliche Differenzierung der Gottheit[1], sowie die Verehrung der großen Natur- und Geschlechtsgöttin[2], fremd die lauten Klagefeste beim Absterben der Vegetation[3], fremd das Verbot des Schweinefleisches, fremd endlich die sakrale Prostitution der Frauen[4] sowie die Prostitution und Kastration der Männer[5].

---

[1]) B. Stade, Biblische Theologie des Alten Testamentes 75f.

[2]) Auch der Name der weiblichen Göttin ʿštr, der schon durch das ursprüngliche Fehlen der nur bei den Kanaanäern und Hebräern sekundär auftretenden Femininendung auffällt und trotz mannigfacher Versuche (von Baudissin, Jahve et Moloch 1874 S. 24f.; G. Hoffmann, Phönizische Inschriften S. 22; Lagarde, Gesammelte Abhandlungen 1866 S. 14; Nöldeke ZDMG XL 1886 S. 742; Zimmern KAT[3] S. 421) aus semitischer Wurzel bisher nicht erklärt ist, wird wohl nichtsemitischen Ursprungs sein. Zimmern leitet es ab von ašāru „mustern, versammeln", was weder sprachlich noch sachlich befriedigt. Noch weniger scheint die Vermutung von Pöbel (die sumerischen Personennamen aus der Zeit der Dynastie von Larsam und der ersten Dynastie von Babylon, Breslau 1910 S. 20) begründet, daß das Wort aus dem Sumerischen stamme, die sich lediglich auf die Schreibung von iš mit einem ungewöhnlichen Zeichen stützt (nach Mitteilung von C. Brockelmann).

[3]) Vgl. die viertägige Klage der Jungfrauen auf den Bergen Gileads, wohl um den entschwundenen Frühling (Ri. $11_{37.\ 40}$), ein Fest, das mit der Beweinung eines Linos, Hyakinthos, Hylas oder Ialemos verwandt zu sein scheint (E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 S. 472).

[4]) Lucian, de Syria dea 6ff.; Eusebius, vita Constantini III 55 s. o. S. 135.

[5]) Lucian, de Syria dea 22. 26f. 50; Eusebius. praep. evang. VI 10, 25 p. 279; Bardesanes, de legibus in Curetons Spicilegium Syriacum 1850 S. 20.

All diese gemeinsamen Eigentümlichkeiten setzen offenbar weit ältere Beziehungen zwischen beiden Ländern voraus, und würden ihre Erklärung finden, wenn die von anthropologischer Seite vorgetragene Ansicht[1] richtig ist, daß Syrien und Mesopotamien lange vor dem Eindringen der Mitani und Hethiter von einer kleinasiatischen Rasse besiedelt gewesen waren, mit der sich die später aus der Wüste einwandernden Semiten vermischt hätten[2].

Die angegebenen Tatsachen über die Verbreitung des ekstatischen Profetentums führen zu dem Schlusse, daß dasselbe in Israel kein Erbgut aus nomadischer Zeit ist, sondern auf kanaanäischen Einfluß zurückgeht. Es ist kein Zufall, daß die Erscheinung nur bei den stärker kanaanisierten Nordstämmen bezeugt ist, nicht bei den Südstämmen, die in Religion und Kultur dem alten Nomadentum näher verbunden geblieben sind. Daß das Profetentum in Israel älter als die Omridenzeit und die damals offizielle Einführung des phönikischen Melkarthdienstes ist, lehrt

---

[1]) Vgl. F. von Luschan, Reisen in Lykien 1889; E. Meyer, Geschichte des Altertums I 2, 1909[2] S. 348f.

[2]) Teils aus dem Kleinasiatischen, teils aus dem Indogermanischen scheinen eine Reihe von Lehnwörtern zu stammen, über deren Etymologien mir z. T. Fr. Bechtel und C. Brockelmann freundliche Mitteilungen gemacht haben: griech. *πάλληξ* (*πάλλαξ*) fem. *παλλακή* (*παλλακίς* vgl. *πάλλας*) der junge Mann bzw. Mädchen (nach Fick und Bechtel zu german. fulan-, ahd. volo, nhd. fohlen zu stellen); liškā vgl. griech. *λέσχᾱ* = Grab (auf Rhodos, Inscr. Gr. XII 1 no. 709), Ort, wo Bettler sich niederlegen und übernachten (Od. VI 329) (nach Bechtel < *λέχσκᾱ* zu *λέχεται* (= *κοιμᾶται* Hesych.), *λέχος*, liegen); ǰaǰin griech. *Ϝοῖνος* (nach Bechtel indogerm.). Aram. saǰpā (davon hebr. saǰif, arab. saǰf) dürfte mit *ξίφος* zusammenhängen, für welches Bechtel (mit Prellwitz, Etym. WB. der griech. Spr. 1905[2]) indogermanischen Ursprung nicht für ausgeschlossen hält. Hebr. J̌ordān wird mit *Ἰάρδανος*, dem Vater der Omphale in Lydien und den gleichnamigen Flüssen auf Kreta und in Elis zusammenhängen. Hebr. zaǰit nach Lagarde (Göttinger Gelehrte Nachr. 1889, 308 Übers. 219) aus dem Armenischen, nach Brockelmann wohl kleinasiatisch. — Griech. *ἀστήρ*, lat. stēlla (aus stērla) ahd. sterno ist nach Bechtel indogermanisch, die Ableitung von עשתר (Ištar) sicher falsch; letzteres ist jedoch etymologisch noch unerklärt (s. o. S. 141). — Semitischen Ursprungs dagegen sind griech. *χρυσός*, hebr. ḥārūṣ, assyr. ḫurāṣu (ḫ > ḥ) [vgl. syr. ḥᵉrā', ḥarrū gelb, arab. ḥariḍa schlecht aussehen, schmutzig, krank sein, iḥrīḍ Saffran] und *μέγαρον*, hebr. meʿārā, syr. meʿarreṯā, arab. maġārat. Griech. *βωμός* gehört zu *βᾱ-* (gehen) in *ἔβᾱν*, *βᾶμα*, *βέβᾱλος*; die Etymologie von hebr. bāmā, assyr. bamāti ist nicht bekannt, doch spricht die Bedeutung „Gebirgshöhen", die es im Assyrischen stets, im Hebräischen öfters hat, gegen Ableitung aus dem Griechischen. — Die Etymologie von נירת (1. Sam. 19 18 ff.) ist unbekannt. — Arab. ṯaur, hebr. šōr kann nicht Lehnwort aus dem Indogermanischen sein, da in Lehnwörtern indog. t nie zu semit. ṯ wird; andererseits ist griech. *ταῦρος*, ital. tauros, altkirchenslav. tūrŭ (Auerochs), altpreuß. tauris (Wisent), altnord. Þiōrr und weiter (mit s-Präformativ) avest. staora (Großvieh), got. stiur nicht davon zu trennen. Die Entscheidung werden hier nur die Paläontologen und Prähistoriker fällen können, wenn es gelingt, nachzuweisen, wo das Rind zuerst gezähmt worden ist.

1. Sam. $10_{5\,ff.}$ Auf Grund dieser, zufälligerweise ältesten Erwähnung des Profetentums in unsern Quellen, hat man die Vermutung ausgesprochen, daß zur Zeit Samuels die ganze Erscheinung neu gewesen, und daß sie aus der Not der Philisterzeit geboren sei. Beides ist schwerlich richtig; ersteres darf aus 1. Sam. $10_{5\,ff.}$ nicht erschlossen werden, wo nicht das Profetentum an sich als etwas Merkwürdiges hingestellt wird, sondern die Teilnahme eines vornehmen Jünglings an diesen Derwischübungen; letzteres ergibt sich aus 1. Sam. 9—10 schlechterdings nicht: denn nicht die Profeten, sondern der mit ihnen in keiner Verbindung stehende Seher und Wahrsager Samuel ist hier die treibende Kraft zum Philisterkampfe. Daß Saul dem Schwarm der Profeten gerade am Wohnsitze des philistäischen Vogtes begegnet, ist Zufall; daß man unter dem Schutze der religiösen Ekstase die politisch-patriotische Bewegung verbreitet habe, ist reine Vermutung. Ist das Profetentum kanaanäischen Ursprungs und also seit alters her im Lande heimisch, so hat Israel es offenbar von Anfang an mit den Kulten und der Kultur Kanaans übernommen und ebenso wie die religiösen Sagen und Bräuche der Kanaanäer israelitisiert[1].

II. Altisraelitisches Profetentum.

1. Die Ekstase im Kultus.

Diesem Ursprunge entspricht das älteste Bild des israelitischen Profetentums, wie es 1. Sam. $10_{5\,ff.}$ gezeichnet wird. Saul und seinem Knechte begegnet in Gib'at hā'elōhīm ein Schwarm von Profeten, die unter Musikbegleitung in ekstatischem Taumel von der Opferhöhe (bāmā) der Stadt herabkommen. An diesen alten Kultstätten des Landes trieben die Verzückten ihr Wesen, ja sie gehörten wie im Baaldienst (2. Kg. 10_{19}) neben den Priestern (Hos. $4_{4\,f.}$, vgl. auch Jes. 28_7 Mi. 3_{11} Zeph. $3_{3\,f.}$ 2. Kg. 23_2 Jer. $2_{8.\,26}$ 4_9 $5_{13.\,31}$ $8_{1.\,10}$ 13_{13} 14_{18} 18_{18} $23_{11.\,34}$ $26_{7.\,11.\,16}$ 29_1 32_{32} Hes. 22_{25} Klg. 2_{20} 4_{13} Sach. 7_3 Neh. 9_{32}) in gewissem Sinne zum Kultpersonal der Heiligtümer und unterstanden hier der Disziplin des aufsichtführenden Priesters (vgl Am. $7_{10\,ff.}$ Jer. $20_{1\,ff.}$ 29_{26}). Daß sie hier zum Teil auch feste Wohnungen hatten, ist möglich, aber nicht sicher bezeugt[2]. Im Unterschiede vom erblichen Priestertum ist das Profetentum freier Beruf; mag es vielleicht auch in älterer Zeit nicht selten vorgekommen

[1]) Vgl. Tiele, Histoire comparée p. 375.

[2]) Die liškat benē ḥānān ben-jigdalǰāhū 'īš hā'elōhīm Jer. 35_4 beweist das nicht sicher. Unter dem nachexilischen Kultpersonal gab es

sein, daß Priester als Profeten auftraten[1], die Regel war dies jedenfalls nicht; Elisa z. B. war Bauernsohn (1. Kg. 19 19 ff.).

Kennzeichnend für das alte Profetentum ist die durch Tanz und Musik erzeugte ekstatische Erregung, wie sie am anschaulichsten in 1. Sam. 19 18 ff. beschrieben wird. Im Drang der Leidenschaft reißen sich die Tänzer die Kleider vom Leibe (1. Sam. 19 24) und bewegen sich im Takte der Musik (1. Sam. 10 5 ff.); der eine reißt den andern mit ansteckender Gewalt fort (1. Sam. 10 5 ff. 19 18 ff.), bis alle in wildeste Raserei geraten (1. Kg. 22 10 ff.), die am Ende mit tiefster Erschöpfung der Nerven endet (1. Sam. 19 18 ff.). In alter Zeit steht dieser Tanz meistens mit dem Opferkulte in Verbindung (1. Sam. 10 5 ff., wohl auch 1. Kg. 22 10 ff.; vgl. das phönikische Ekstatikertum). Diese Verbindung bringt es mit sich, daß auch andere kultische Mittel zu Steigerungsmitteln der Ekstase werden. Nicht nur Weinrausch und sinnliche Ausschweifung, wie sie im kanaanäischen Höhenkulte altheimisch waren, sondern auch kultische Riten, wie die im Höhenkulte geübte Selbstverwundung (Hos. 7 14 LXX), sind dadurch profetischer Brauch geworden (vgl. 1. Kg. 18 28): die Wunden an der Brust sind Kennzeichen des Profeten (Sach. 13 6). Ein ähnlicher Kultritus ist die Tonsur. In der Form des Haaropfers auf orientalischem Boden weit verbreitet[2], erscheint die Tonsur als Sitte nicht nur bei den ägyptischen Priestern[3], sondern auch bei den Priestern und Hierodulinnen des tyrischen Melkarth[4].

---

keine Profeten (Neh. 7 6 ff. Esr. 2), doch lebt ein Teil der profetischen Funktionen in den Tempelmusikern fort (vgl. 1. Chr. 25 1–3).

[1]) Wie in späterer Zeit Jeremia (Jer. 2 1), Hesekiel (Hes. 1 3), Sacharja (vgl. Neh. 12 16).

[2]) So bei den Arabern, aber nicht als besondere Auszeichnung der Priester oder Seher, sondern teils in Form von gestutzten Schläfen, teils bei der Trauer, bei Gelübden, Festen u. a.

[3]) Vgl. A. Erman, Ägypten 302 ff. 403.

[4]) Silius Italicus (III 21—31) beschreibt die Priester im Heiligtum des Hercules zu Gades in folgender Weise:

Tum quîs fas et honos adyti penetralia nosse,
Femineos prohibent gressus ac limine curant
Saetigeros arcere sues; nec discolor ulli
Ante aras cultus: velantur corpora lino
Et Pelusiaco praefulget stamine vertex;
Discinctis mos tura dare, atque e lege parentum
Sacrificam lato vestem distinguere claro;
Pes nudus tonsaeque comae castumque cubile,
Irrestincta focis servant altaria flammae;
Sed nulla effigies simulacraque nota deorum
Maiestate locum et sacro implevere timore.

„Die, denen das Recht und die Ehre zusteht, das Innere des Adytons zu kennen, wehren Weibern den Zutritt, und sorgen dafür, borstentragende Schweine von der Schwelle fernzuhalten; alle haben gleichfarbige Tracht vor den Altären: ihr Körper ist in Linnen gekleidet, und von pelusischem

Auch im alten israelitischen Profetentum scheint die Tonsur Sitte gewesen zu sein: 1. Kg. 20_4 bezeugt, daß der Profet am Kopfe charakteristisch kenntlich war; man könnte hier auch an Tättowirungen denken, doch legt das Wort der bösen Buben von Betel, die Elisa als Kahlkopf verspotten (2. Kg. 2_{23}), die Annahme der Tonsur nahe. Endlich ist der israelitische Profet durch die Tracht des Fellmantels (addäret śeʿār)[1] ausgezeichnet, der Sach. 13_4 als charakteristische Profetenkleidung genannt wird; er erscheint hier geradezu als ein Werkzeug der profetischen Mantik[2]: „an jenem Tage werden sich schämen die Profeten, ein jeder seines Gesichtes wegen, wenn er weissagt, und sie werden sich nicht kleiden in den Fellmantel, um zu betrügen[3].“ Einen solchen Fellmantel trugen Elia, der in 2. Kg. 1_8 als ʾiš baʿal śeʿār weʾēzōr ʿōr ʾāzūr bemotnāu beschrieben wird, und Elisa, der mit dem Mantel Elias bei seiner Berufung bekleidet wird (1. Kg. 19_{19}) und ihn später erbt (2. Kg. $2_{8.\ 13\,f.}$)[4]. Man hat gemeint, die Fellkleidung der Profeten sei eine Bewahrung der primitiven Beduinenkleidung, welche die reaktionäre Tendenz des Profetentums kennzeichne[5]. Richtiger wird man sie

---

Gewebe erstrahlt ihr Scheitel. Solche mit aufgelöster Tunica pflegen den Weihrauch darzubringen und nach der Väter Satzung das Opferkleid mit breiten Purpurstreifen auszuzeichnen. Ihr Fuß ist nackt, ihre Haare geschoren, ihr Lager keusch; unausgelöscht bewahren sie den Altar durch Feuerbrand. Indes kein Bildnis, keiner Götter wohlbekannte Statuen erfüllen den Raum mit Erhabenheit und heiliger Scheu.“ — Pausanias VII 5_5 erzählt vom Tempel des tyrischen Herakles zu Erythrä, daß sich dort unfreie und freie von den thrakischen Weibern zum Scheren hergeben und daß nur diese unter allen Weibern Zugang zum Herakleion hatten.

[1]) אַדֶּרֶת ist kein bloßer Schurz (Stade, Bibl. Theol. I S. 67), sondern ein großer Mantel (Jos. $7_{21.\ 24}$), mit dem man sich auch das Gesicht verhüllen kann (1. Kg. 19_{13}); אַדֶּרֶת שֵׂעָר ist ein Pelzmantel; Gen. 25_{25} ist humoristisch.

[2]) Vielleicht verhüllte man sich beim Schauen das Gesicht (vgl. 1. Kg. 19_{13}) mit dem Mantel, wie die arabischen Seher mit dem Schleier. (Vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2] 135).

[3]) Auch als Wundermantel erscheint er bei Elia und Elisa (1. Kg. 19_{19} 2. Kg. $2_{8.\ 13\,f.}$).

[4]) Johannes der Täufer wird als zweiter Elias (Mr. 1_6 Mt. 3_4) mit einem Mantel aus Kamelshaaren und einem ledernen Hüftgürtel ausgestattet. Nach Hebr. 11_{37} werden die Profeten so beschrieben: *περιῆλθον ἐν μηλωταῖς, ἐν αἰγείοις δέρμασιν.* Auch Jona trägt einen Mantel (אַדֶּרֶת Jon. 3_6).

[5]) Stade, Bibl. Theol. I 66: „Nach der nationalen wie religiösen Seite ist die Bewegung [des Profetentums] reaktionär. Sie markiert auch äußerlich durch die Tracht das Beharren auf der Kulturstufe der Wüstenzeit.“ Allerdings ist die Felltracht der Profeten, wie alle kultischen Trachten, altertümlich, aber daß sie gerade die Wüstentracht sei, ist irrig. Der Beduine des Altertums wie der Gegenwart trägt Gewänder aus Kamel- oder Ziegenhaar, Wolle, Baumwolle, Leinen oder Bast; Sklaven und Sklavinnen hüllten sich oft nur in ein Fell oder einen Lendenschurz (G. Jacob, Das Leben der vorislamischen Beduinen S. 44); Gazellenhäute tragen auch

aus kultischem Brauche zu erklären haben; das Fell des Opfertieres dient in antiken Kulten vielfach als Kultkleidung, wie z. B. im Kulte der Schafgöttin auf Zypern die Opfernden sich in Schaffelle hüllten (Joh. Lydus IV 64)[1], oder wie die enthusiastischen Verehrer des Stiergottes in Kleinasien und Thrakien in Stierfellen das Fest des Gottes feierten[2]; auch in Phoinikon an der Küste der Sinaihalbinsel kleideten sich die Priester in Felle (Strabo XVI 4, 18 p. 776). Einen analogen Ursprung dürfte die Felltracht der Profeten haben; ursprünglich mag es das Fell des dem Baal heiligen[3] und als Opfer dargebrachten Stieres gewesen sein, in das sich die Feiernden einhüllten[4].

All diese Erscheinungen des ekstatischen Profetentums weisen auf seinen Ursprung in jenen Aufregungskulten zurück, die — über die ganze Erde weithin verbreitet — in Vorderasien ein Merkmal gerade der syrisch-kleinasiatischen Religionen sind. Heftig erregter Tanz beim Schall lärmender Instrumente, bis zur Erschöpfung aufgeführt, dient dazu, die Empfindungen aufs äußerste zu spannen und bis zu lebhaften Sinnestäuschungen zu überreizen. Im wirbelnden Rundtanz dreht sich die Schar der Feiernden beim Opfer, Messer und Schwerter schwingen sie in den Händen und verwunden sich blutig, ohne Schmerzen zu fühlen. Narkotika, lautes Geschrei, das Dunkel der Nacht kann die Erregung noch steigern. So geraten die Tänzer in eine wilde Manie, in der sie sich selbst und anderen als „rasend, besessen“ erscheinen. Wozu dies alles ursprünglich dient, ist aus Analogien bekannt. In dieser Steigerung seiner Gefühle erlebt der ekstatische Tänzer die Berührung mit dem Gott und seinen Geisterscharen, der durch den Lärm des Festes herbeigerufen zum Opfermahl naht. Unsichtbar ist er anwesend unter den Feiernden, die im Überschwang der Begeisterung ihm zustreben, zur Vereinigung mit ihm[5]. Verwandelt fühlen sie sich (1. Sam.

Jägerstämme wie die ṣlēbī (Burckhardt, Doughty und Metzstein bei G. Jacob S. 115). Die aṭāwne in den wasserarmen Ḥarragebieten östlich von der Küstenstrecke maṣr des Meerbusens von el-ʿaḳaba tragen oft nur einen Lederschurz, den sie an Lederstreifen befestigen (Musil, Arabia Petraea III 1908 S. 163f.).

[1]) Vgl. Robertson-Smith, Die Religion der Semiten, deutsch 337ff., vgl. 222. 224. 237.

[2]) Vgl. E. Rohde, Psyche 1910 5. 6, II 10. 15.

[3]) Zum Stiere als Tier des phönikischen Baals vgl. 1. Kg. 18 23; Porphyrius, de abstin. II 11; Lucian, de Syria dea 4; Jahwe als Stiergott (Gen. 49 24 vgl. Ex. 32 4. 8 Hos. 8 6 13 2 1. Kg. 12 28 2. Kg. 10 29 17 16 Neh. 9 18). Der Stiergott in den orgiastischen Dionyskulten in Elis, Kreta usw. (Preller-Robert, Griech. Mythol. 4 I S. 693. 695). Stieropfer der Harranier (Al- Dimišḳī, Cosmographie ed. M. A. F. Mehren p. 40; franz. Übers. p. 42).

[4]) Vielleicht fällt von hier aus auch auf 1. Kg. 22 11 Licht: Zedekia, der Profet, spielt die Rolle des Stiergottes.

[5]) E. Rohde, Psyche 1910 5. 6, II 11ff,

$10_{6.\ 9}$), dem alltäglichen Dasein enthoben; ins Fell des Opfertieres gekleidet, haben sie teil am Leben des Gottes. Und dem Verzückten erscheint nun alles verwandelt, voll von Illusionen, und selbst der Schmerz wird, wo er überhaupt noch empfunden wird, zum Reizmittel. In diesem gewaltsamen Erregungszustand wird die Seele des Besessenen frei von den Schranken des Leibes, wie es der Grieche meinte, wenn er von Ekstasis redete.

2. Begeisterungsmantik.

Die Herbeiführung von Halluzinationen ist nicht ursprünglich der Zweck, zu dem man all dies vollführt, aber wo solche als ungewolltes Ergebnis auftreten, gelten sie als besonders eindrucksvolle Äußerungen göttlicher Kräfte, und eben hier entspringt aus dem Aufregungskulte die Begeisterungsmantik des Profetentums. Vom gewöhnlichen Wahrsager- und Sehertum unterscheidet sich diese Art der Weissagung dadurch, daß sie nicht auf zufällig eintretende und von außen herantretende Zeichen des Götterwillens warten muß, sondern sich unmittelbar, im Enthusiasmus mit der Götter- und Geisterwelt in Verbindung setzt und so, in erhöhtem Geisteszustand, die Zukunft schaut und verkündigt[1].

Diese Begeisterungsmantik ist dem alten Jahwismus so fremd, wie dem Semiten der Wüste überhaupt. Heimisch ist sie in den Kulten des Baal, wie das Beispiel des Jünglings von Byblos lehrt, von dem der Ägypter Wen-amon schon im 11. Jahrhundert erzählt[2]. Aus den Baalkulten ist sie in den Kult Jahwes eingedrungen, und der Gott der Wüste wird nun an den Kultstätten des Landes selber zum Urheber heiliger Ekstase, sein Wort ist „in den Profeten“ (Jer. 5_{13} vgl. Jes. 51_{16} 50_4), sein Geist springt auf sie mit dämonischer Macht. Wie eine Epidemie rast in der Königszeit dieser heilige „Wahnsinn“ (vgl. Jer. 29_{21} 2. Kg. 9_{11} Hos. 9_7) durch weite Kreise des Volkes, und die alten mantischen Formen werden mehr und mehr in den Hindergrund gedrängt durch die neue enthusiastische Mantik.

Wer in dem Profeten lebt, denkt und redet, solange die Ekstase ihn ergriffen hält, ist der Gott selbst. Er ist es, der durch das Organ des Enthusiasten sich kundgibt[2]. Die typische Ein-

---

[1]) Vgl. E. Rohde, Psyche 1910 5. 6, II 20 f.

[2]) Vgl. Jer. 2_8: weissagen „durch den Baal“.

[3]) בְּרַד Ex. 9_{35} 35_{29} Lev. 8_{36} 10_{11} 26_{46} Num. $4_{3\,f.\ 45.\ 49}$ 9_{23} 10_{13} 15_{23} 17_5 27_{23} 36_{13} Jos. 14_2 20_2 $21_{2.\ 8}$ 22_9 Ri. 3_4 1. Sam. 28_{15} 1. Kg. $8_{53.\ 56}$ 12_{15} 14_{18} 15_{29} $16_{7.\ 12.\ 34}$ 17_{16} 2. Kg. 9_{36} 10_{10} 14_{25} 17_{23} 21_{10} 24_2 Jes. 20_2 Jer. $37_{[2}$ 50_1 Hes. 38_{17} Hos. 12_{11} Hag. $1_{1.\ 3}$ $2_{1.\ 10}$ Zach. $7_{7.\ 12}$ Mal. 1_1 Esr. 9_{11} Neh. 8_{14} $9_{14.\ 30}$ 2. Chr. 10_{15} 29_{25} 33_8 34_{16} 35_6.

leitungsformel der Profetenrede ist: „So spricht Jahwe“[1]. Das echte Profetenwort redet im göttlichen Ich. Wie schon die Weissagung des Jünglings von Byblos direkte Rede des Baal ist, so die Worte des Jahweprofeten unmittelbare Rede Jahwes. Man darf dies auch für die ältere Zeit voraussetzen, obwohl uns authentische Profetenworte erst bei den Schriftprofeten seit Amos vorliegen. Bei ihnen erscheint die Profetenrede bereits in einem fortgeschritteneren Stadium, indem der Enthusiasmus gedämpft und das reine Gotteswort sich mit mancherlei menschlichen Worten der Klage und des Scheltens, der Mahnung und des Trostes vermischt; doch zeigen gerade die ältesten unter ihnen noch ziemlich reine Gottesrede[2]. Das menschliche Ich erscheint wie untergetaucht in der Persönlichkeit des Gottes; das verrät sich besonders auch in den Gefühlen und Stimmungen, die aus den Profetenworten hervorklingen, nicht nur in der erregten Leidenschaft, dem glühenden Pathos, sondern oft auch in dem Zurücktreten aller natürlichen Empfindungen des Menschen. Mitleid und Mitgefühl scheint dann völlig erstickt in den furchtbaren Drohungen, die oft fast wie Ausgeburten einer grausamen Fantasie anmuten und in deren entsetzlichen Vorstellungen der Enthusiast zu schwelgen scheint. Besonders eindrücklich zeigt sich diese Art der ekstatischen Rede z. B. bei Hesekiel, der seine in wilder Leidenschaft geschauten Gesichte vielfach mit dem Griffel einer fast abstoßenden Grausamkeit nachzeichnet. Aber auch bei andern Profeten beobachtet man Ähnliches. Wie treten bei Amos die menschlichen Gefühle, die Regungen des Mitleids, die Liebe zum eigenen Volk und Vaterland, zurück hinter dem herben mitleidlosen Ernst der erwarteten

---

[1]) Abgesehen von den Profetenbüchern findet sich die Formel in den Geschichtsbüchern nur bei Profeten oder bei solchen, die von den Schriftstellern als Profeten betrachtet werden: Mose (Ex. 4 22 5 1 7 17. 26 8 16 9 1. 13 10 3 11 4 32 27), Josua (Jos. 24 2), Samuel (1. Sam. 10 18 15 2), Natan (2. Sam. 7 5. 8 12 7. 11 1. Chr. 17 4. 7), Gad (2. Sam. 24 12 1. Chr. 21 10. 11), Ahia (1. Kg. 11 31 14 7), Semaja (1. Kg. 12 24 2. Chr. 11 4 12 5), Zedekia (1. Kg. 22 11 2. Chr. 18 10), Jachaziel (2. Chr. 20 15), Elia (1. Kg. 17 14 21 19 2. Kg. 1 4. 6. 16 2. Chr. 21 12), Sacharja ben Jehojada (2. Chr. 24 20), Elisa (2. Kg. 2 21 3 16 f. 4 43 7 1 9 3. 6. 12), Jesaia (2. Kg. 19 6. 20. 32 20 1. 5), Hulda (2. Kg. 22 15 f. 18 2. Chr. 34 23 f. 26), anonymen Gottesmännern (Ri. 6 8 1. Sam. 2 27 1. Kg. 13 2. 21 20 13 f. 28. 42 2 Kg. 21 12).

[2]) Im göttlichen Ich redet Amos meistens, Hosea immer; weniger Jesaia und Micha; fast durchgängig dagegen wieder Sefanja, Nahum, Habakuk (1 5 (LXX)—10. 14—17), Hesekiel, Haggai, Sacharja (4 5 b—7 7 5—6). Bei dem Subjektivisten Jeremia mehrt sich die „menschliche“ Rede. In der schriftstellerischen, bes. eschatologischen Profetie verschwindet allmählich die alte Form der ekstatischen Gottesrede und, wo sie noch als Kunstmittel gebraucht wird, mischt sie sich mit mancherlei literarischen Formen, Hymnen, Gebeten, Klageliedern, Triumphliedern u. a.

göttlichen Strafe! Und Hosea, gleich glühend in Liebe und Zorn — wie verschwinden alle andern Gedanken schließlich bei ihm vor dem einen Gedanken des leidenschaftlich Rache nehmenden Gottes, der mit Tod und Verderben, Seuchen und Pest über sein eigenes Volk herfällt! Weshalb das alles, verrät der Spruch Hos. 11_9:

Ein Gott ja bin ich,
Kein sterblicher Mensch,
Ein Heil'ger in dir —
Und sollt' nicht vertilgen[1]?

Auch in den Handlungen der Profeten kommt das Einssein mit der Gottheit zum Ausdruck. Oft ist es die Rolle Jahwes selbst, die sie spielen — wenn etwa Zedekia sich eiserne Hörner macht, um wie ein wütiger Stier die Aramäer niederzustoßen (1. Kg. 22_{11}), wenn Chananja das Joch auf Jeremias Schulter zerbricht (Jer. 28_{10}), wenn Hesekiel das auf den Ziegelstein gezeichnete Jerusalem belagert (Hes. 4_{1-3}), sein Haupt- und Barthaar verbrennt, zerschlägt und zerstreut (Hes. 5_{1-2}), wenn er das Feuer anzündet unter dem Kessel mit Fleisch, der vom Roste nicht rein werden will (Hes. $24_{1\,\mathrm{ff.}}$), oder die Stäbe Juda und Efraim wieder zusammenfügt (Hes. $37_{15\,\mathrm{ff.}}$ vgl. Sach. $11_{7\,\mathrm{ff.}}$). Wie Schauspieler treten die Profeten auf, aber man kann nicht zweifeln, daß da, wo die ekstatische Erregung stark genug ist, die Schauspieler selbst von der Illusion des Lebens in der göttlichen Person ergriffen waren.

Zu mantischen Zwecken konnte schon die im Kulttanze erzeugte Ekstase gelegentlich benutzt werden. Zwar ließen die atemraubenden und sinnbetörenden Bewegungen und Drehungen keine sinnvolle Rede zu; nur in lautem Schreien (1. Kg. $18_{26\,\mathrm{ff.}}$) oder, wenn die Ekstase zur vollen Veränderung des Bewußtseins geführt hatte, in stammelndem Zungenreden (Jes. $28_{10\,\mathrm{f.}\ 13}$) vermochte die Erregung des Gemütes sich Luft zu schaffen. Aber schon solche lautlichen Äußerungen konnten, wie Celsus (bei Origenes c. Celsum VII 9) später bezeugt, von den Zuhörern als Wahrsagung gedeutet werden. In der professionellen Mantik scheinen die äußerlichen Erregungsmittel mehr und mehr zurückgetreten zu sein; die Reizbarkeit des Nervensystems, die sich durch gewohnheitsmäßige Erzeugung der Erregungszustände einstellte, war bei diesen Berufsmantikern offenbar vielfach so stark, daß schon ein leiser Reiz, ja die bloße Vorstellung mit suggestiver Wirkung den Zustand der Begeisterung hervorrufen konnte. Für Elisa genügte, wie erzählt wird, das Spiel des Saitenspielers, um ihn in Ekstase zu versetzen (2. Kg. 3_{15}). Diese Berufsmantik geht

[1]) L. וְלֹא אַבַּד. Ich fasse den Satz mit Marti als Frage.

darauf aus, in der Begeisterung sinnvolle Offenbarungen zu geben, aber sie behält in ihrer vulgären Form vielfach die alte exaltierte Art bei. Daher der Ausdruck „träufeln lassen“, (hiṭṭīf Am. 7 16 Mi. 2 6. 11 Hes. 21 2. 7) für die profetische Rede, daher das laute Schreien der Worte (1. Kg. 13 2 Mi. 3 5 Hes. 6 11 vgl. 21 11 f. 17), das oft mit lebhaften Gesten verbunden ist (Hes. 6 11 21 22), daher gelegentlich das wiederholte Ausrufen einzelner Worte, wie es Jer. 6 14 7 4 8 11 (vgl. Jer. 22 29 1. Kg. 13 2) angedeutet wird. Selbst da, wo die Gedanken in vollen Sätzen zum Ausdruck gelangen, unterscheidet sich das Wort des Enthusiasten grundsätzlich von der ausgeführten Art einer Ansprache, einer Predigt oder eines Vortrags. Der Profet hält keine vorher durchdachten Reden, sorgfältig memoriert oder wohl gar aufgezeichnet und vorgelesen[1]. Sein Wort ist ein Kind des Augenblicks, der plötzlichen Eingebung, im Momente erhöhter Seelenspannung aufgegriffen und unmittelbar im Affekt, in der „Glut des Geistes“ (Hes. 3 14) geäußert. Plötzlich bei Tisch kann dem Profeten das Wort Jahwes kommen (1. Kg. 13 20), und unwillkürlich gibt er es von sich. Daher sind die echten Profetensprüche der alten Zeit kurz, wie noch die Bücher der älteren Schriftprofeten deutlich zeigen. Denn auch wo die Sprüche, wie in unsern Profetenbüchern, literarisch zusammengestellt und geordnet vorliegen, verrät der stoßweise Fortschritt den Gedanken und die sprunghafte Logik, daß sie ursprünglich nicht als längere zusammenhängende Reden entstanden sind.

Wie sich die profetische Eingebung in ihrem psychologischen Ursprung mit dem Erzeugnis dichterischer Fantasie aufs nächste berührt, so kleiden sich auch beide in rhythmische Form. Es mag zugegeben werden, daß diese dichterische Form der Profetenworte bei ihrer nachträglichen Aufzeichnung geglättet und gefeilt worden ist, aber es wäre sehr irrig, etwa in der Prosarede das Ursprüngliche zu sehen, in der dichterischen Form dagegen nur eine nachträglich vorgenommene willkürliche Gestaltung verstandesmäßiger Kunstarbeit. Schon der Umstand, daß auf allen Kulturgebieten die ekstatische Rede rhythmische Formen annimmt, müßte vor diesem Irrtum schützen. Die Annahme rhythmischer Diktion würde auch nur dann wirkliche Schwierigkeiten machen, wenn es sich um Improvisation längerer kunstvoller Dichtungen in komplizierten Metren handelte; soweit solche in den Profetenbüchern enthalten sind, hat man es allerdings mit Kunstdichtungen, und zwar zumeist späteren Ursprungs zu

[1]) Das Beispiel Baruchs, der Jeremias Weissagungen vorliest, ist hier natürlich nicht heranzuziehen (Jer. 36 10 ff.). Die LXX scheinen sich freilich auch sonst die Profetenrede wie eine Synagogenvorlesung zu denken, wenn sie וקראת Jer. 2 2 3 12 7 2. 27 19 2 durch *καὶ ἀνάγνωθι* übersetzen.

tun. Mit der mündlichen Rede der alten Profeten haben solche Kunstdichtungen wenig mehr zu tun. Jene ist echte Augenblicksdichtung, in der Glut der Begeisterung geboren. Die großen Profeten sind wirklich geniale Improvisatoren, denen sich die Worte unwillkürlich zu Versen zusammenführen. Was ein Ovid von sich als Knabe behaupten durfte[1], das gilt im vollen Maße von diesen Männern, die mehr waren als alltägliche Talente, denen ein Gott die Zunge rührte und die in ihrer Entzückung vom Höchsten, was Menschenbrust erfüllt, zu singen und zu sagen wußten. Alle echten Sprüche der hebräischen Profeten, wie sie in den Büchern der Schriftprofeten verzeichnet vorliegen, sind dementsprechend in dichterische Form gekleidet. Wenn demgegenüber die Geschichtsschreiber ihre Profeten nicht in poetischer Rede sprechen lassen, so beweist das nur, daß sie keine authentische Wiedergabe ihrer Worte zu bieten imstande waren[2].

Vor versammeltem Volk treten diese Profeten als enthusiastische Sprecher auf. Da lauscht die feiernde Menge beim Opferfeste mit verwundertem Staunen den Offenbarungen, die die Gottheit durch Profetenmund kundgibt. Noch die Schriftprofeten von Amos bis Maleachi und Joel sind in der Regel am Heiligtum selbst aufgetreten. Das vulgäre Berufsprofetentum stand zum Teil im königlichen Solde, wie die 450 Baalsprofeten, die vom Tische Isebels aßen (1. Kg. 18_{19}); und sie waren dann neben dem Priestertum die offiziellen Orakelgeber, die der König im Bedarfsfall vor seinen Tron zitierte (1. Kg. 22_6); in ähnlich offizieller Rolle erscheint auch Elisa gelegentlich (2. Kg. $3_{11\,\mathrm{ff.}}$). Angesehene Profeten suchte man auf, um ihr Orakel zu vernehmen; offenbar zu diesem Zweck sitzen die Ältesten Israels bei Elisa im Hause (2. Kg. 6_{32}), ähnlich wie später die Ältesten der Exulanten zu Hesekiel kommen und vor ihm sitzend abwarten, was der Profet erlebt (Hes. 8_1 14_1 20_1). Ein anschauliches Genrebild aus dem Leben zeichnet Hes. 33_{30-33}: im Schatten der Mauern und an den Haustüren stehen die Leute, und plaudernd fordern sie einander auf: Kommt, laßt uns anhören, was für

---

[1]) Ovid, trist. IV 10, 21ff.:

Saepe pater dixit: Studium quid inutile temptas?
Maeonides nullas ipse reliquit opes.
Motus eram dictis totoque Helicone relicto
Scribere conabar verba soluta modis.
Sponte sua carmen numeros veniebat ad aptos
Et quod temptabam dicere, versus erat.

[2]) Gelegentlich klingt übrigens selbst in diesen Prosaerzählungen die poetische Form durch (vgl. 1. Kg. 16_4 17_{14} 22_{17} 2. Kg. 2_{21} $3_{17.\,19}$ 7_1 8_{12} $9_{26.\,36\,\mathrm{f.}}$ Jer. 38_{22}).

ein Wort da von Jahwe ausgeht! Und sie sammeln sich in Scharen bei dem Profeten und setzen sich als Zuhörer zu seinen Füßen nieder, aber sein Wort ist ihnen — so klagt Hesekiel —, wie das Liebeslied, das der Bänkelsänger zum Saitenspiel singt.

3. Die Profetengenossenschaften.

Wie überall in Syrien und Kleinasien, so erscheint auch auf hebräischem Boden der ekstatische Tanz als Gemeinschaftstanz; in Schwärmen (ḥäbel 1. Sam. $10_{5.10}$) treten die Profeten anfangs auf. Daraus erklärt sich die Tendenz des Profetentums zur Gruppenbildung und der Betrieb der professionellen Mantik im Rahmen von geschlechterartig organisierten Genossenschaften[1]. Wie alt diese Profetengenossenschaften auf hebräischem Boden sind, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen. Man hat wohl gemeint, das Profentum zur Zeit Sauls (1. Sam. $10_{5\,ff.}$) sei noch gänzlich unorganisiert gewesen, und erst in der Folgezeit hätten sich jene festen Genossenschaften gebildet, die aus der Zeit Elisas so wohl bekannt sind. Sicher ist das nicht; aus 1. Sam. $10_{5\,ff.}$ folgt es nicht ohne weiteres, und 1. Sam. $28_{6.15}$, wo die Orakelbefragung sich im Unterschied von der Befragung des einzelnen Sehers (1. Sam. 9_9) an die Profeten als an eine Vielheit zu richten scheint, spricht eher dagegen als dafür (vgl. dazu Sach. 7_3). Auch das Vorhandensein eines gewiß sehr altertümlichen Terminus für die Profetenwohnungen, נָוֶה, welcher etymologisch noch nicht gedeutet ist[2], weist wohl auf ziemlich hohes Alter solcher Genossenschaften hin[3]. Mit den Klöstern christlicher Mönche sind diese Genossenschaften nur sehr entfernt zu vergleichen, da der Zölibat den Profeten der alten Zeit unbekannt war (vgl. 1. Kg. $13_{11\,ff.}$ 2. Kg. $4_{1\,ff.}$ vgl. LXX 3. Reg. $12_{24\,h}$; ferner Hos. 1. 3 Jes. $7_{3.15}$ $8_{3\,f.18}$ Hes. 24_{18}), eher mit den Essäerorden, die überhaupt, abgesehen von den entwickelteren religiösen Anschauungen der hellenistischen Zeit, große Ähnlichkeit mit den alten Profetengenossenschaften haben und die den Zölibat nicht

---

[1]) Die Chronik kennt Schriftgelehrtengeschlechter in Jaʿbēṣ (1. Chr. 2_{55}); ähnliche Organisation bei andern Berufsständen, den Goldschmieden, Salbenmischern, Krämern, Zimmerleuten, Baumwollwebern, Töpfern (Neh. $3_{8.31\,f.}$ 1. Chr. $4_{14.21.23}$), ebenso gibt es nach dem Exil ein Geschlecht der Schlangenbeschwörer (Hallōḥēš Neh. 3_{12} 10_{25}) und der Wahrsager (Kol-ḥōzā Neh. 3_{15} 11_5). Auch die nichtadligen Landbewohner erscheinen in jener Zeit als geschlechterartige Ortsverbände organisiert (Neh. 3; Neh. 7 = Esr. 2).

[2]) Vgl. S. 142.

[3]) Auch der Ausdruck לַחֲמָה 1. Sam. 19_{20} ist nicht erklärt (vgl. dazu Hoffmann ZAW III 89); LXX Syr. Tg. lasen קְהִלָּה; Buhl vermutet Dittographie von לַחֲמָה.

unbedingt forderten (Josephus, bell. II 8_{13})[1], oder mit den islamischen Derwischorden. Man pflegte, wie es scheint, lebenslänglich der Genossenschaft anzugehören (vgl. 2. Kg. 4_1). Als Glieder der Genossenschaft hießen die Profeten ben nābī (Am. 7_{14}), plur. bᵉnē hannᵉbī'īm (1. Kg. 20_{35} 2. Kg. $2_{3.5.7.15}$ $4_{1.38}$ 5_{22} 6_1 9_1). Die Zahl der zusammen auftretenden Profeten ist oft ziemlich beträchtlich; so treten zu Ahabs Zeit gelegentlich 400 Profeten gemeinsam auf (1. Kön. 22_6)[2], und die Mitgliederzahl einer Genossenschaft konnte zu Elisas Zeit 50 oder 100 betragen (2. Kg. $2_{3.16\,ff.}$ 4_{43} vgl. $6_{1\,ff.}$). An der Spitze derselben stand ein angesehener Profet, der Meister, — eine Stellung, welche die Legende bereits Samuel zuweist[3] und in der später Elisa auftritt, in dessen Hause sich die Profeten versammeln und „vor ihm sitzen" (2. Kg. 6_1 vgl. 4_{38}); gemeinsam hatten sie hier ihre Mahlzeiten (2. Kg. 4_{38-44}) und Übungen (1. Sam. 19_{18}—20_1). Elisa erscheint als ihr Herr (2. Kg. 6_5), sie als seine Knechte (2. Kg. 6_3 vgl. 2_{16} 4_1), denen er Aufträge erteilt (2. Kg. $9_{1\,ff.}$), die ihn gehorsam um Erlaubnis fragen (2. Kg. $2_{16\,ff.}$ $6_{1\,ff.}$) und dem sie durch Verneigung ihren Respekt bezeugen (2. Kg. 2_{15}).

So erheben sich über die Zunft einzelne hervorragende Profeten, die selbständig ihren Beruf ausüben. Elisa wird in den Quellen teils als Meister der Genossenschaft, teils aber auch als einzelner Profet beschrieben, der sein eigenes Haus in Samaria (2. Kg. 5_9 6_{32} 13_{17}) und einen persönlichen Diener (2. Kg. $4_{12\,ff.\,25\,ff.}$ 5_{22}) hat. Ähnlich wird Elia fast durchweg als einzelner geschildert, und die gleiche Vorstellung liegt vor, wenn einzelne ältere Seher bei den Erzählern als „Profeten" bezeichnet werden.

Die professionelle Pflege der Begeisterungsmantik in den Profetengenossenschaften führte von selber zu einer Annäherung und nahen Berührung mit anderen Formen der Mantik und Magie, die nun neben der ekstatischen Rede bei den Profeten vielfach berufsmäßig geübt, gelehrt und tradiert wurden.

---

[1]) Vgl. dazu die Asidäer, 1. Mkk. 2_{42} 7_{13} 2. Mkk. 14_6, welche nach 1. Mkk. 7_{12} eine *συναγωγὴ γραμματέων* waren, und die mit ihnen vielleicht zusammenhängenden Essäer, deren Gabe der Weissagung und Traumdeutung öfters erwähnt wird (Josephus bell. I 3_5 = ant. XIII 11_2; ant. XV 10_5; bell. II 7_3 = ant. XVII 13_3; bell. II 8_{12}) und die ihre Tätigkeit nach bell. I 3_5 ant. XIII 11_2 auch gelegentlich im Tempel betrieben. Auch die Kreise, aus denen die späteren jüdischen Apokalypsen stammen, scheinen z. T. vereinsmäßig organisiert gewesen zu sein (Dan. 11_{33} $12_{3.10}$ IV Esra 12_{38} $14_{13.44-46}$ vgl. Ap. Bar. $48_{3.36}$ 70_5 Hen. $82_{2.3}$ 98_1 99_{10} 100_6).

[2]) Vgl. die 100 Profeten 1. Kg. $18_{4.13}$.

[3]) Die Boten Sauls sehen Samuel 'ōmēd niṣṣāb (om. Syr. Vulg.) 'alēhem; עמד על = vorstehen (Num. 7_2 Hes. 44_{24} Esr. 10_{15}). Zweifelhaft ist die Korrektur des Textes in מְנַצֵּחַ (Klostermann, Budde nach Tg. מלקם).

Unter den mantischen Formen sind es vor allem Erlebnisse halluzinatorischer oder illusorischer Art, deren Herbeiführung angestrebt wird. Im Unterschied von den älteren Visionären, die vor allem das Traumgesicht pflegen, wird nun die ekstatische Erregung zum Mittel, Visionen zu erzeugen, und die berufsmäßige Pflege dieser Erscheinungen hat in den Profetenkreisen infolge dauernder Überreizung der Nerven offenbar vielfach zu außerordentlicher Empfänglichkeit für Halluzinationen geführt. Die Legenden bieten zahlreiche Beispiele dafür: noch ehe das kleinste Wölkchen am Horizonte sichtbar geworden ist, hört schon Elia das Rauschen des klatschenden Regens (1. Kg. 18_{41}); lange ehe der ihm feindliche König Israels seinem Hause nahe gekommen ist, vernimmt Elisa seine Tritte (2. Kg. $6_{32\,f.}$), ja man erzählte von ihm, er verstehe die Worte, die der Aramäerkönig in seiner Kammer rede (2. Kg. 6_{12}). Auch Gesichtshalluzinationen werden erwähnt, z. B. wenn Elisa sieht, wie sein habsüchtiger Diener sich von Naaman beschenken läßt (2. Kg. 5_{26}), oder wenn er, vor Hasael stehend, den Tod Benhadads und die Grausamkeiten Hasaels schaut (2. Kg. $8_{10\,ff.}$). Hier verbinden sich in echt ekstatischer Weise Wort und Vision zu inniger Einheit. Daneben werden, wie bei Micha ben Jimla (1. Kg. $22_{19\,ff.}$), Visionen erzählt, die traumartigen Charakter tragen und die im Schlafe oder in der Hypnose erlebt sein können. Von Elia werden Traumerlebnisse berichtet (1. Kg. $19_{5\,ff.}$); auch seine Vision am Horeb ähnelt einem solchen (1. Kg. $19_{9\,ff.}$).

Neben der Mantik spielt in den Profetenkreisen die Thaumaturgie eine Rolle, die ein Erbe älteren Zauberwesens ist. Daß die Berichte über die Wundertaten der Profeten nicht nur der Legende angehören, lehren geschichtliche Nachrichten, wie Jes. $7_{11\,f.}$: noch Jesaia fühlt sich in der Kraft seines Gottes zu gewaltigen Naturwundern fähig, und auch König Ahas bezweifelt das nicht. Wenn deshalb die Legenden vielfach von den merkwürdigsten Mirakeln der Profeten berichten, so geben sie im allgemeinen ein richtiges Bild von dem, was in ihren Kreisen geübt wurde und was die Zeitgenossen ihnen zutrauten. Vor allem ist es natürlich das Wort des Profeten, dem nun in der vulgären Praxis eine magische Wirkung zugesprochen wird[1]. Der vulgäre Profet

---

[1]) Noch von Amos heißt es, das Land könne sein Wort nicht ertragen (Am. 7_{10}); nach Hos. 6_5 schlägt Jahwe das Volk durch die Worte der Profeten; das Wort Jahwes fällt nach Jes. 9_7 in Israel nieder, und das Volk spürt es an furchtbaren Katastrophen. Es ist wie ein Hammer, der Felsen zerschlägt (Jer. 23_{29} vgl. Jes. $55_{10\,f.}$ Ps. 147_{15}). Das Wort in Jeremias Munde macht Jahwe zum Feuer, das Volk zum Brennholz, das von ihm verzehrt wird (Jer. 5_{14}).

wird so wieder zum Zauberer, der als Medizinmann Krankheiten heilt (2. Kg. 5_{11} 1. Kg. $13_{4\,ff.}$) aber auch Krankheiten und allerlei anderes Unheil anhexen kann (1. Kg. $13_{4\,ff.}$ 20_{36} 21_{19} 2. Kg. 1_4 2_{24} $6_{18\,ff.}$), der als Regenmacher den Regen beschwören und Dürre verursachen kann (1. Sam. 7_7 12_{16-25} 1. Kg. 17_1 $19_{42\,ff.}$ 2. Kg. 6_{31} $8_{1\,ff.}$), ja dem man die größten Mirakel zuschreibt, Erweckung von Toten (1. Kg. 17_{21} 2. Kg. $4_{33\,ff.}$), Vermehrung von Speise und Trank (1. Kg. 17_{14} 2. Kg. $4_{1\,ff.\,42\,ff.}$); auf sein Wort zerbricht der Altar (1. Kg. $13_{4\,ff.}$), der Zeiger der Sonnenuhr geht zurück (2. Kg. 20_{11}). Das Wort ist dabei oft mit Zauberhandlungen verbunden, magischer Berührung des Leichnams (1. Kg. 17_{21} 2. Kg. 4_{34}), Schwingen der Hand über dem kranken Körper (2. Kg. $5_{11\,ff.}$), Bädern (2. Kg. $5_{10.\,14}$), Pflastern (2. Kg. 20_7). Auch werden magische Fluchschriften benutzt (Jer. $51_{59\,ff.}$), Quellen und giftige Speisen kuriert (2. Kg. 2_{19-22} $4_{38\,ff.}$), Eisen schwimmend gemacht (2. Kg. $6_{1\,ff.}$). Dreimaliges Schlagen mit den Pfeilen wirkt drei Siege über den Feind (2. Kg. $13_{14\,ff.}$), ein Schlag mit dem Wundermantel teilt die Fluten des Jordans (2. Kg. $2_{8.\,14}$), seine Berührung kettet den neuberufenen Jünger mit starker Gewalt an den Meister (1. Kg. $19_{19\,f.}$). Auch mit dem Stabe werden Wunder getan (2. Kg. $4_{29.\,31}$), ja die bloße Gegenwart des „heiligen Mannes“ (2. Kg. 4_9)[1] gilt als glückbringend, und die wunderbaren Kräfte, die ihm anhaften, übertragen sich von Person zu Person (2. Kg. 2_9). Die Grenze zwischen diesen Wunderhandlungen und echten Zauberhandlungen ist oft sehr schmal, und die vulgäre Anschauung, die gerade in der Legende meist zum Ausdruck kommt, wird diese Grenze vielfach gänzlich verwischt haben. Im allgemeinen gehört trotzdem die profetische Thaumaturgie nicht mehr in das Gebiet des eigentlichen Zaubers; die Wirkung all jener Worte, Handlungen und Instrumente geschieht nicht ohne Mittun der Gottheit, die im Gebet angerufen und auf deren Einfluß ihr Erfolg gegründet wird. So wird das Zauberwort zum Gebetswort an die Gottheit, welches nur darin noch einen Rest des Zauberhaften behält, daß die Wirkung des Gebetes plötzlich und fast wie selbstverständlich erfolgt[2]. Ebenso verliert sich der zauber-

---

[1]) Sie heißen wie die alten Wahrsager und Zauberer איש אלהים (1. Kg. $17_{18.\,24}$ 2. Kg. 1_{9-13} $4_{7.\,9.\,21\,f.\,25.\,27.\,40.\,42}$ $5_{8.\,14\,f.\,20}$ $6_{6.\,9\,f.}$ 7_2 $8_{2.\,4.\,7\,f.}$ 11 13_{29}), ein Ausdruck, der fortan von den Erzählern besonders gern gebraucht wird, indem man אלהים auf Jahwe bezieht; gelegentlich wird sogar der fromme איש אלהים dem schlimmen נביא gegenüber gestellt (1. Kg. $13_{1\,ff.}$).

[2]) Die Fürbitte spielt auch weiterhin bei den Profeten eine Rolle. Im späteren Judentum galten die großen Profeten z. T. noch nach ihrem Tode als Fürbitter vor Gott, z. B. Jeremia, *ὁ πολλὰ προσευχόμενος περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως Ἱερεμίας ὁ τοῦ θεοῦ προφήτης* (2. Mkk. 15_{14}).

hafte Charakter der profetischen Handlung, die vielfach nur noch wie eine symbolische Illustration des Profetenwortes erscheint (1. Kg. 11 29 f. 22 11 Jer. 28 10), die sich aber als übliche Veranschaulichung der profetischen Verkündigung durch die ganze Geschichte des Profetentums bis in die nachexilische Zeit hinab erhält[1].

Die Tätigkeit des vulgären Profetentums bewegte sich wie die der alten Seher zum guten Teil im Kreise der alltäglichen Interessen des Einzelnen oder der engeren Gemeinschaft; man heilte Krankheiten, verschaffte Regen in dürrer Zeit, machte unreines Quellwasser gesund, verstand sich auf Beschwörungen und Bezauberungen, kurz wußte Rat in allen kleinen und großen Nöten des Lebens. Für solche Hilfeleistungen wurde der Profet bezahlt mit Naturalien, Geld oder auch größeren Geschenken (1. Kg. 13 7 2. Kg. 4 42 5 23 8 8 f. Mi. 3 5. 11 Hes. 13 19). Aber auch die höheren Interessen der Allgemeinheit wurden Gegenstand der Profetie, schwere Hungersnöte, Kriege mit dem Feinde, Wechsel der Dynastien. Vor der Schlacht befragte man neben anderen Orakeln auch die Profeten über Sieg oder Niederlage (1. Sam. 28 6. 15 1. Kg. 22 6 ff. 2. Kg. 3 11 ff. vgl. 1. Kg. 20 13 ff. 28. 35 ff.). Am Königshofe Ahabs fand sich als offizielle Orakelinstanz eine Menge von Profeten Baals, die „vom Tische Isebels aßen" (1. Kg. 18 19). Daß mit solch professionellem Betriebe der Begeisterungsmantik die Gefahr des Betrugs und der Degeneration notwendig verbunden war, liegt auf der Hand. Nur allzugern redete diese Gesellschaft von Berufsprofeten dem, der sie bezahlte, nach dem Munde. Wie oft klagen die großen Profeten Judas später über die betrügerischen Profeten, die nach Michas Worten (3 5), sobald nur ihre Zähne etwas zu beißen haben, Heil rufen, aber den, der ihnen nichts ins Maul steckt, erbittert befehden. Schon 1. Kg. 22 6 ff. gibt eine geschichtliche Illustration zu diesem Vorwurfe.

Über diese Leute, die rein professionell und für Bezahlung auf Fragen der Leute oder Könige Orakel erteilten, ragten größere Männer empor, die aus eigener Initiative auftraten und mit ihrer Profetie selbständig in die Politik eingriffen. Die großen Interessen der Nation hatten sie sich zu eigen gemacht und wurden so zu einflußreichen Wortführern der Allgemeinheit. So entflammte einst unter Jerobeam II. der Profet Jona (2. Kg. 14 25) die nationale Begeisterung zur Wiedereroberung des Ostjordanlandes, so ermutigte Elisa im Feldzuge König und Mannschaften

---

[1]) Vgl. Am. 5 1–2 Hos. 1 Jes. 1 21–26 7 3. 5 8 1. 3. 18 20 2 Mi. 1 8–16 2 4 Jer. 27. 28. 43 8 ff. Hes. oft; Sach. 6 9 ff. (vgl. 11 2 ff.).

(2. Kg. $3_{13\,ff.}$), ja er machte sich zum geistigen Führer der Revolution gegen das Haus Omris (2. Kg. $9_{1\,ff.}$).

Wahre Größe aber erreichte das Profetentum erst da, wo der Profet nicht mehr Wortführer der allgemeinen Stimmung blieb, wo er, der Ungebetene, dem Drange des Geistes folgend, auch gegen die herrschende Meinung seine Stimme erhob. Solch ein Profet war Micha ben Jimla, der unbekümmert um die Siegeswahrsagungen seiner vierhundert Genossen und unbesorgt um die Mißgunst Ahabs seinen Standpunkt behauptete (1. Kg. $22_{7\,ff.}$). Hier wurde aus dem Mute persönlicher Wahrhaftigkeit die große Profetie geboren, die auch vor Königstronen sich behauptete. König und Profet einander gegenüber — das ward fortan ein Bild, welches Sage und Geschichte nicht müde wurden, in kräftigen Farben zu zeichnen: Farao und Mose, Saul und Samuel, Ahab und Elia, Ahas und Jesaia, Zedekia und Jeremia.

Dem vulgären Profetentum waren diese großen Züge fremd, und dem entsprach auch das geringe Ansehen, das es beim Volke genoß. Als Jehu den Besuch des von Elisa abgesandten Profeten empfangen hat, fragt ihn ein Offizier spöttisch: Wozu kam denn dieser Verrückte zu dir? und Jehu antwortet: Ach ihr kennt ja solche Leute und ihre Rederei (2. Kg. 9_{11}). Schemaja, der Nechelamite, zu Jeremias Zeit, meint, man solle die verrückten und rasenden Profeten im Jerusalemer Tempel am liebsten in Block und Halseisen stecken (Jer. 29_{26}). Eine Szene wie 2. Kg. 2_{23}, wo die Kinder hinter Elisa herlaufen und ihn als Kahlkopf verhöhnen, ist gewiß aus dem Leben gegriffen; denn Kindermund spricht gern aus, was die Erwachsenen denken. Dies verächtliche Urteil über das Profetentum findet seinen Ausdruck in dem geflügelten Worte: „Ist Saul auch unter den Profeten?“ (1. Sam. 10_{12} vgl. 19_{24}), welches besagen will: Wie kommt ein Mensch aus guter Familie unter solche Gesellschaft? „Wer ist denn ihr Vater?“ d. h. es sind Leute, die keinem Geschlecht angehören, keinen Vater haben[1]. Freilich zeigen solche abschätzigen Urteile nur die eine Seite der Sache; ihnen gegenüber steht die Wertschätzung der mantischen und magischen Künste, um deretwillen man Rat und Hilfe der Profeten in Anspruch nahm. Dieselben Leute, über deren verrückte Wunderlichkeiten man oftmals spöttisch die Achsel zuckte, waren doch „heilige“ Männer, vor denen der Laie einen gewissen abergläubischen Respekt empfand, die er als glückbringende Gäste gern bei sich aufnahm (2. Kg. $4_{8\,ff.}$) und an deren unheimlichen

[1]) Im Ägyptischen heißt der Edelgeborene „Sohn eines Mannes“, der Sklave „Sohn keines Mannes“. Vgl. dazu auch Dt. 33_9.

Fähigkeiten er nicht zweifelte (Jes. 7 11 f.). Die Profetenlegenden lieben es, diese Seite der Sache hervorzuheben; sie schildern, wie man sich vor dem Profeten tief verneigt (1. Kg. 18 7 2. Kg. 1 13 4 27. 37), ihn höflich als Vater (2. Kg. 13 14 vgl. 2 12 6 21 8 9)[1] oder Herr (1. Kg. 18 7) tituliert, sich selbst ihm gegenüber als Sklave bezeichnet (2. Kg. 5 15. 17 f. 8 13), ihm gehorcht (1. Kg. 18 8) und Geschenke bringt (2. Kg. 4 42 5 5. 15. 20. 22 8 8 f.); sie beschreiben, wie die dem Profeten erwiesene Gastfreundschaft aufs reichste belohnt (1. Kg. 17 10 ff. 2. Kg. 4 8 ff.) und wie Respektlosigkeit und Hohn hart gestraft werden (2. Kg. 1 9–16 2 23–25).

---

[1]) Deshalb Ehrentitel beim Priester (Ri. 17 10 18 19), beim Staatsmann (Gen. 45 8 1. Mkk. 11 32; Zus. zu Esth. 3 13 LXX; vgl. Brugsch, Gesch. Ägyptens 248. 252. 592), beim Schriftgelehrten (Mt. 23 9 vgl. die Titel mehrerer Rabbinen in Mischna und Tosefta); als Titel in der Synagoge (vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes III 50 n. 39), in den Mithraskultvereinen (vgl. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra t. II. 1896, Index p. 535), im Serapiskulte (Inscr. Graec. Sic. et Ital. ed. Kaibel n. 1084 u. a. vgl. Schürer a. a. O. III 50 n. 40—42).

Viertes Kapitel.

Jahwismus und Profetentum.

Οὐ γὰρ πώποτε εἶδεν ὀφθαλμὸς
ἥλιον ἡλιοειδὴς μὴ γεγενημένος,
οὐδὲ τὸ καλὸν ἄν ἴδοι ψυχὴ
μὴ καλὴ γενομένη (Plotin. I. 6. p. 57).

I. Anfänge jahwistischer Reformbestrebungen.

1. Die Jahwereligion auf dem Boden Kanaans.

Der Gott, den die einwandernden Israeliten aus der Wüste mitbrachten, war der El vom Sinai, der den Beinamen Jahwe führte. Von seinem Bergsitze in Arabien aus — so glaubte man — eilte der Gott, wenn es not tat, seinen bedrängten Verehrern zu Hilfe und kämpfte, begleitet von seinem Geisterheere, an Israels Seite gegen die Feinde (Ri. 5). An zahlreichen Stätten des Landes offenbarte er seine hilfreiche Gegenwart, erschien den Seinigen selber oder in der Gestalt seines Boten, ließ sich dort anrufen und gab ihnen Winke durch Zeichen und Orakel. Schon in der Wüste besaßen die Stämme eine sichtbare Verkörperung der göttlichen Gegenwart in der Lade, die sie auf ihren Wander- und Kriegszügen mit sich führten und die später im Tempel zu Silo ihren Platz fand.

Die Folge der Niederlassung in Kanaan war, daß sich das Wesen des Wüstengottes von Grund aus veränderte. Indem die Ansiedler hineinwuchsen in die Kultur der kanaanäischen Bauern und Städter, errichteten sie ihrem Gotte nicht nur überall Altäre, heilige Steine und Pfähle, ja Kultbilder und Tempel, sie übernahmen von ihnen auch viele der einheimischen Kultstätten, an denen allerlei lokale Götter und Dämonen in Bäumen und Quellen, Steinen und Bergen sich offenbarten. In Betel war es z. B. ein heiliger Stein, der als Sitz des Numens galt, unterhalb von Betel ein heiliger Baum, dessen Numen als Biene vorgestellt wurde; bei Sichem stand ein Baum, dessen Geister Orakel gaben. Andere Dämonen, die vorwiegend in Schlangengestalt vorgestellt wurden, hausten in heilkräftigen Quellen, andere als Erdgeister in Höhlen, als Totengeister bei den Gräbern. Aus der Sagen-

literatur der Hebräer ist ziemlich reiches Material für diese Vorstellungen zu entnehmen. Als Inhaber und Schützer der Kultstätte wurde der el als baʿal bezeichnet. Solch ein mächtiger baʿal galt dann als Spender der Fruchtbarkeit, der als ein Dämon oder Gott des Ackerbaues in Stiergestalt verehrt und dem rauschende Ernte- und Weinlesefeste gefeiert wurden. Neben sich hatte der Baʿal vielfach nach kanaanäisch-syrischer Weise eine weibliche Paredros, die als baʿalat oder auch als ʿaštart bezeichnet und im besonderen als Göttin der geschlechtlichen Fruchtbarkeit gedacht wurde; nach Dt. 7_{13} $28_{4.\,18.\,51}$ wird dieser Name der Göttin (im Plural) als Abstraktum zur Bezeichnung der Fruchtbarkeit des Viehs verwendet.

Das Verhältnis Jahwes zu diesen lokalen Dämonen konnte recht verschieden vorgestellt werden. Hier und da mag ein besonders angesehener Baal seine Selbständigkeit neben Jahwe behauptet haben; in der Regel aber wurde Jahwe selbst zum baʿal der Kultstätte, und dann auch in der Weise des Ackerbaugottes als Stier vorgestellt (Gen. 49_{24} Dt. 33_{17}); die übrigen Ortsdämonen aber, die elohim, wurden entweder als lokale Erscheinungsformen des Nationalgottes zu einer Einheit zusammengefaßt, und hāʾelōhīm auf diese Weise allgemeine Bezeichnung der Gottheit[1], oder sie wurden Jahwe als untergeordnete Mächte, als Gefolge und Diener, beigegeben. Einen deutlichen Begriff von diesen Anschauungen der Volksreligion, wie sie sich noch bis in spätere Jahrhunderte bei den Juden erhalten haben, geben uns jetzt die Papyri von Elephantine, in denen neben Jahwe als seine Genossen im Kult ʾAšim-betʾel und ʿAnat-betʾel, außerdem ʿAnat-jahu, Charam-betʾel, Mesgid genannt werden[2]. Dieser naive Polydämonismus, welcher neben Jahwe allerlei unter- und beigeordnete göttliche Wesen duldete, war in der älteren Königszeit die herrschende Volksanschauung, die durch die Bearbeitung unserer Quellen nur mühsam verhüllt wird. Bis zu Hiskia hat man im Tempel auf Zion neben Jahwe der ehernen Schlange, Neḥuštān, geopfert (2. Kg. 18_4); weibliche Hierodulen, die bis Asa und Josafat in Juda unbeanstandet waren (1. Kg. 15_{12} 22_{47}), wohnten noch vor Josias Reform in besonderen Gebäuden des Tempelbezirks, wo sie Röcke[3] für die Aschera webten (2. Kg. 23_7). An einem der Stadttore Jerusalems bestand

---

[1]) Ähnlich im Phönikischen אלם und אלנם; im Sabäischen verschmelzen „Gott“ und „Göttin“ zu einem Kompositum אלאלת. Vgl. das persische يزدان.

[2]) Vgl. Ed. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912 S. 57ff. Er verweist außerdem auf Ašima von Samaria und auf den Dod von Beersaba (Am. 8_{14}) u. a.

[3]) LXX Vat. *χεττιειμ* = כתנים (Klostermann) vgl. LXX Luc. *στολάς*.

bis zur selben Zeit eine Kultstätte der Bocksdämonen (2. Kg. 23_8)[1]; im Südosten der Stadt schlachtete man Opfer am Schlangenstein bei der Rogelquelle (1. Kg. 1_9), die ebenso wie die Gichonquelle (1. Kg. $1_{33.\,38.\,45}$) als heilige Stätte galt. Nimmt man hinzu, daß Saul neben dem Orakel Jahwes die Totenbeschwörerin zu Endor befragt (1. Sam. $28_{4\,\mathrm{ff.}}$)[2], daß in Davids Hause ein menschengestaltiges Idol verehrt (1. Sam. 19_3), in seinem Geschlechte zu Betlehem ein regelmäßiger Kult der Sippe geübt wurde (1. Sam. 20_6), so ergibt sich, daß in der älteren Volksreligion Jahwe als Nationalgott wohl die erste Stelle einnahm, aber neben ihm zahlreiche andere Dämonen und Götter verehrt wurden. Dies ist das Bild des „Höhenkultes", welcher in der sog. Richterzeit und in der frühen Königszeit unangefochten herrschte. Überall bestanden die heiligen Malsteine und Pfähle (2. Sam. 18_{18} 1. Kg. 15_3 2. Kg. 18_4 $23_{6.\,14}$), die heiligen Felsen (Ri. $13_{16.\,19.\,23}$ 1. Sam. $6_{14.\,18}$ 2. Sam. 20_6 21_9 24_{25} 1. Kg. 3_4), Gottesbilder (Ri. $3_{19.\,26}$ $17_{3\,\mathrm{f.}}$), und die Ahnen und Helden der Sage galten selber als ihre Stifter.

Jahwe spielte dabei die Rolle eines Baʿal. Daß dies in Nordisrael bis zum Untergang des Reiches der Fall war, bezeugt nicht nur Hosea; auch die deuteronomistische Bearbeitung der Königsbücher erkennt es unumwunden an, indem sie sämtliche Könige des Nordreichs als Abtrünnige behandelt[3]. Sie leitet diesen Abfall von Jerobeam I. her, der zwei goldene Stierbilder Jahwes für die Tempel zu Betel und Dan weihte. Aber die Verehrung Jahwes als Baʿal war schon vor Jerobeam I. in Nordisrael längst heimisch und legitim, wie der Name eines Stammeshelden wie Jerubbaʿal beweist (Ri. 6_{32} 7_1 2. Sam. $11_{21\,\mathrm{LXX}}$), dessen sichemitische Verwandte den Baʿal-berīt verehrten (Ri. 9_4). Mehrfach findet sich der Gottesname Baʿal nicht nur in der Familie des Benjaminiten Saul (אשבעל 2. Sam. 3_7 u. a., מריבעל 2. Sam. 4_4 u. a.), sondern auch in der Familie des Judäers David (בעלידע 1. Chr. 14_7)[4], sowie in seiner Umgebung (אשבעל 2. Sam. $28_{8\,\mathrm{LXX}}$; בעלחנן 1. Chr. 27_{28})[5].

Dieser Prozeß der Aneignung kanaʿanäischer Kultur und Kulte stockte, wie die Beispiele zeigen, auch unter David und Salomo nicht. Im Gegenteil erreichte er erst mit dem Tempel-

---

[1]) L. בָּמוֹת חַשְׁעִרִים statt בָּמַת חַשְׁעָרִים.

[2]) Vgl. auch die weise Frau 2. Sam. 14_2 20_{16}.

[3]) Für das 9. Jahrhundert bezeugen die 1910 zu Samaria gefundenen Ostraka den häufigen Gebrauch des Gottesnamens Baʿal in Eigennamen wie אבבעל, בעלא, בעלזמר, בעלאזכר, בעלמענ, מרבעל (vgl. Hölscher MNDPV. 1911 S. 26 f.).

[4]) Danach ist 2. Sam. 5_{16} zu korrigieren.

[5]) Vgl. אלחנן 2. Sam. 21_{19} 23_{24}.

bau Salomos seinen Höhepunkt in Juda. Phönikische Baumeister erbauten in jenem die syrische Kunst kennzeichnenden babylonischen Mischstile den Tempelpalast, in welchem der Herrscher, wie etwa Ramses III. (1198 — 1167) zu Medīnet Hābū[1], neben seinem Gotte residierte (vgl. Hes. 43 8). Nach dem Muster phönikischer Tempel standen am Eingang zwei bronzene Säulen, Jachin und Boʿaz[2]; ein auf 12 Rindern ruhendes $2^1/_2$ m hohes Becken aus Bronze im Vorhofe, welches zum Waschen der Hände diente, erinnert an altbabylonische Kultgeräte; die zehn fahrbaren Becken zum Waschen der Opferfleischstücke (vgl. 2. Chr. 4 6) haben ihre Parallele in zyprischen Geräten aus mykenischer Zeit. Der Tempelbau Salomos bedeutet nach alledem die volle Verschmelzung von Jahwe- und Baʿalkult; was bald darauf Jerobeam I. tat, als er Betel und Dan zu Reichstempeln erhob und mit goldenen Stierbildern ausstattete, war der Ausfluß derselben Tendenz, Jahwe als Baʿal zu feiern. In beiden Fällen tritt der Baʿal nicht als ein fremder Gott Jahwe gegenüber, beidemal ist kein Abfall von Jahwe beabsichtigt, sondern Jahwe und der Baʿal sind eins, Jahwe ist Baʿal.

Dieser Entwicklung der Jahwereligion entspricht denn auch das sonstige Fehlen jeder Exklusivität den Fremden gegenüber. Auch dies gilt für Juda ebenso wie für die Nordstämme. David (2. Sam. 3 3) ebenso wie Salomo (1. Kg. 9 16 11 8 14 21) haben Ausländerinnen zu Frauen[3], und von Salomo wird erzählt, daß er diesen zu Liebe auf dem Berge östlich von Jerusalem Kultstätten für die Götter Kamosch und Milkom erbaute (1. Kg. 11 7 vgl. 2. Kg. 23 13).

2. Priesterliche Kultreformen in Juda.

Die fortschreitende Kanaʿanisierung der Jahwereligion in den ersten Jahrhunderten der Ansässigkeit führte dazu, daß der Unterschied zwischen dem Jahwe-Baʿal und dem alten Sinaigotte größer und größer wurde. Die Spannung erzeugte schließlich

---

[1]) Vgl. U. Hölscher, Das hohe Tor von Medinet Habu 1910.

[2]) Greßmanns geistreiche Vermutung, בעז sei Textfehler für בעל, und Salomos Tempelweihspruch (1. Kg. 8 12) beginne mit den Worten יכין בעל, sei dahingestellt.

[3]) Nach Salomo ist derartiges nicht mehr überliefert; nur Jorams Frau ʿAtalja, die Tochter der Tyrierin Isebel, ist eine halbe Ausländerin. Außer ʿAtalja sind die uns bekannten Frauen der jüdischen Könige nach Salomo, wie es scheint, sogar fast durchweg Judäerinnen gewesen, ein Zeichen für die politische Bedeutungslosigkeit Judas nach der Reichstrennung.

eine Reaktion, deren Gegensatz gegen die kanaʿanisierende Tendenz die weitere religiöse Entwicklung beherrscht hat.

Die wenigen Nachrichten, die über die Anfänge dieser Reaktion erhalten sind, weisen auf Juda als ihren Ausgangspunkt. Das erklärt sich zum Teil aus der geografischen Lage Judas, welche die judäische Bevölkerung stets in engerer Verbindung mit den halbnomadischen und nomadischen Stämmen des Südens hat bleiben lassen; dazu kommt, daß sich das fruchtbare Ackerland, welches die Grundlage der kanaʿanäischen Bauernkultur war, im Süden auf ziemlich engen Raum beschränkte, während ein großer Teil der judäischen Bevölkerung von Weidewirtschaft und Viehzucht lebte. Infolgedessen war der Prozeß der Kanaʿanisierung im Süden bei weitem nicht so weit vorgeschritten, wie bei den Nordstämmen, und hier der natürliche Boden für eine Reaktion gegeben. Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man eine der Hauptursachen der Reaktion auch in der nach Salomos Tode erfolgten Reichstrennung vermutet. Solange Süden und Norden durch die starke Herrschaft Davids und Salomos zusammengehalten wurden, neigten sich naturgemäß die Interessen der Jerusalemer Regierung dem Gebiete der Nordstämme zu, welches, umfangreicher als das der Südstämme, zu allen Zeiten der politische Schwerpunkt gewesen ist. Das wurde anders, seitdem Juda vom Norden isoliert war. Die Zeit der ersten drei Nachfolger Salomos in Juda war durch Kriege mit dem Nordreiche ausgefüllt (1. Kg. 14_{30} $15_{7.\,16}$). Juda wußte sich nicht anders zu helfen, als daß es sich unter Asa mit Tabrimmon von Damaskus verbündete (1. Kg. 15_{19}), und als Baʿscha von Israel die Grenzfestung Rama gegen Juda befestigte (1. Kg. 15_{17}), seinen Bundesgenossen Benhadad ben Tabrimmon durch Geschenke gegen Baʿscha aufhetzte, so daß dieser Nordpalästina verwüstete (1. Kg. 15_{18-20}), und Asa von Juda die Möglichkeit gewann, als Gegenfestungen Gebaʿ und Mispa zu befestigen (1. Kg. 15_{21-22}). Der Riß zwischen Süd und Nord blieb dauernd. Auch als die Dynastie Baʿschas gestürzt und nach mancherlei Tronwirren und Bürgerkriegen der streitbare und erfolgreiche ʿOmri die Herrschaft im Norden gewann, konnte die Entfremdung nicht schwinden. Gegenüber ʿOmri, der Samaria zur Hauptstadt erhoben, im Ostjordanlande Siege erfochten (Mešaʿ-I. Z. 4—8), die Moabiter zum Tribute gezwungen (2. Kg. 3_{4}) und Jericho als Grenzfestung neu hatte bauen lassen (1. Kg. 16_{34}), geriet Juda völlig ins Hintertreffen, so daß Josafat sich zum Friedensschlusse veranlaßt sah (1. Kg. 22_{45}) und der Judäer fortan als Gefolgsmann des mächtigeren Bruderkönigs erscheint (1. Kg. $22_{2\,\text{ff.}}$ 2. Kg. $3_{7\,\text{ff.}}$ $9_{16\,\text{ff.}}$ $10_{13\,\text{ff.}}$). Wie man die Lage Judas beurteilte, zeigt ein Spruch aus nordisraelitischem Munde um 800 (Dt. 33_{7}):

O höre, Jahwe, Judas Stimme,
Bring ihn zu seinem Volk zurück!
Mit Deinen Armen für ihn streite[1],
Vor seinen Drängern schütze ihn!

Mit der Isolierung Judas von den Nordstämmen und der Beschränkung seiner Beziehungen auf den Süden scheint das Erwachen der Reaktion gegen die kanaʿanäischen Elemente der Jahwe-Baʿalreligion in innerem Zusammenhange zu stehen. Jedenfalls treten die ersten Symptome einer solchen Tendenz eben in dieser Zeit, in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts, hervor. Asa von Juda war der erste, der die Kadeschen aus dem Lande jagte (1. Kg. 15_{12}); sein Sohn und Nachfolger Josafat vertilgte den noch übrig gebliebenen Rest (1. Kg. 22_{47}). Diese Beseitigung der kultischen Unzucht, die bis dahin an den Heiligtümern des israelitischen Nordens (Am. 2_7 Hos. 4_{14}), ebenso wie des judäischen Südens (Gen. 38) geduldet wurde, ist der erste wirksame Vorstoß gegen die Kanaʿanisierung der Jahwereligion[2]. Bemerkenswert ist, daß er in Juda, nicht in Israel, erfolgte[3]. Wer die Träger der von Asa und Josafat begünstigten Reformbestrebungen waren, wird nicht gesagt; daß es vor allem priesterliche Kreise waren, legt die weitere Entwicklung der Dinge in Juda nahe. Als Jorams Gemahlin ʿAtalja, eine Tochter Ahabs und Isebels, auch in Jerusalem den Kultus des tyrischen Baʿal-Melkarth eingeführt und dieser neben Jahwe[4] in einem eigenen Tempel mit Altar, Kultbildern und Priestertum (2. Kg. 11_{18}) verehrt wurde, ging die Opposition von der Priesterschaft aus, zu deren Führer sich der Oberpriester Jojadaʿ machte. Die Könige der Folgezeit scheinen die Reformbestrebungen begünstigt zu haben; nicht nur Joasch, der Sohn Ahasjas von einer Südjudäerin aus Beerseba (2. Kg. 12_2), sondern auch Amasja, Asarja und Jotam gelten ebenso wie Asa und Josafat in der deuteronomistischen Überlieferung als fromme Könige. Wenn Ahas ein weniger günstiges Urteil erhält, so hängt das mit der Stiftung jenes nach damaszener Muster angefertigten Altars für den Jahwetempel zusammen, von dem 2. Kg. $16_{10\,\text{ff.}}$ erzählt wird; eine Hinneigung zu kanaʿanäischen Religionseinflüssen war das nicht. Sein Sohn Hiskia förderte die Reformtendenzen höchst energisch,

---

[1]) L. vielleicht יָרִיב רִב לוֹ (nach Stade, Gesch. I 160).

[2]) Asa verbrannte auch die מפלצת im Kidrontale, die seine ausländische Mutter Maʿaka für die Aschera gemacht hatte (1. Kg. 15_{13}); die Bedeutung von מפלצת ist unbekannt (Vulg: simulacrum Priapi).

[3]) Seit der Reichstrennung sind mit Baʿal zusammengesetzte Personennamen in Juda nicht mehr nachweisbar. Anders in Israel (s. o. 161).

[4]) Daß dies kein Abfall von Jahwe war, lehren nicht nur die Namen Joram, ʿAtalja und Ahasja, sondern auch die Fürsorge Jorams und Ahasjas für den Tempel Jahwes (2. Kg. 12_{19}).

indem er die eherne Schlange Neḥuštān aus dem Jahwetempel entfernte (2. Kg. 18_4)[1]. Als Typus des schlimmsten Götzendieners gilt in der Tradition Manasse; das hängt an der Einführung assyrischer Gestirnkulte, die er unter dem Druck der politischen Beziehungen zu Assyrien in Jerusalem einrichtete. Die Erzähler in 2. Kg. 21. 23 haben ihm deshalb alles, was an götzendienerischen Institutionen auszudenken war, aufgebürdet, und ihn, wie es scheint irrtümlich, zum Förderer alter kanaʿanäischer Kultbräuche gemacht. Die Reform seines Enkels Josia ging, wie der Bericht 2. Kg. 22 f. lehrt, wiederum von der Priesterschaft aus: der Oberpriester Hilkia war es, der dem Schreiber Safan das im Jahwetempel gefundene Gesetzbuch überreichte; der König machte sich zum Werkzeug der von den Priestern erstrebten Reformen.

Die Geschichte all dieser religiösen Reformen in Juda seit Asa zeigt, daß es irrig ist, sie als spezifisch „profetisch" zu bezeichnen. Wo diese Meinung ausgesprochen wird, ist sie eine unberechtigte Folgerung aus der Stellung der späteren großen Profeten seit Elia und Amos, welche in verhängnisvoller Weise Wesen und Ursprung des älteren Profetentums verkennt. Von einem Einfluß der Profeten auf die judäischen Reformen ist nirgends die Rede[2]. Durchweg sind es die Priester, die als treibende Kräfte wirksam und deren Bestrebungen von den judäischen Königen gefördert werden.

Um diese Bestrebungen des Priestertums zu verstehen, muß man einen Blick auf die Rechtsstellung der Priester im ältesten Juda werfen, welche von ihrer maßgebenden Stellung in späterer Zeit sehr verschieden ist. Ein Monopol der Priester in Rechtsprechung und Kultus kennt die ältere Königszeit noch nicht. Die Rechtsprechung lag in der Hand der Ältesten; nur wo ihre Weisheit versagte, wandte man sich an das Orakel des Priesters (Ex. 22_8 vgl. 1. Sam. 2_{25}). Unter Saul und David erscheint der Priester als ein Diener des Königs, in dessen Auf-

---

[1]) Ob Hiskia, als Vorläufer Josias, auch die Höhen, Masseben und Ascheren beseitigt hat (2. Kg. 18_4), wird wohl mit Recht bezweifelt; unter Manasse erscheinen sie jedenfalls sofort wieder restituiert.

[2]) Männer wie Gad und Natan zu Davids Zeit kommen hier nicht in Frage. Was die Königsbücher sonst in dieser Zeit über Profeten erzählen, ist durchaus apokryph. Unter Rehabeam tritt ein judäischer Gottesmann Schemaʿja auf, der die Trennung Israels und Judas als gottgewollt hinstellt und Rehabeam vom Kriege gegen Jerobeam abhält (1. Kg. 12_{21-22}) — im Widerspruch gegen die echte Überlieferung (1. Kg. 14_{30}). Sehr jung ist die (erst in den deuteronomistischen Zusammenhang eingelegte) Legende 1. Kg. 12_{32}—13_{32}, welche bereits von „Städten Samarias" (13_{32}) redet. Jung ist auch die im Stil später Stellen (vgl. 1. Kg. 21_{20b-24} 2. Kg. 9_{7-10}) verfaßte Profetie des Jehu ben Chanani (1. Kg. 16_{1-4}).

trage er das Orakel des Efods von Fall zu Fall befragt (1. Sam. 14 18 ff. 36 ff. LXX 22 10. 15 23 2. 6. 9 ff. 2. Sam. 2 1 5 19. 23 vgl. 21 1 24 1). Ohne Mitwirkung des Priesters darf jeder Hausvater Altäre aus Erde oder Feldsteinen bauen und auf ihnen opfern (Ex. 20 24 f. vgl. 1. Sam. 14 33 f. u. a.), wie denn auch die judäischen Könige von David ab (2. Sam. 6 14. 18 24 25) vielfach selber den Kultus ausgeübt haben. Wo es Priester gab, waren sie nach freier Wahl des Laien angestellt. Unter David werden als Priester einige Söhne Davids (2. Sam. 8 18) und der Jairit ʿIra (2. Sam. 20 26) genannt[1]. Ein gewisser Micha hatte anfangs einen seiner Söhne zum Hauspriester bestellt (Ri. 17 6 f.), bis ein zuwandernder Betlehemit, der levitischer Abstammung und als Metöke dem Geschlechte Juda angegliedert gewesen war, bei ihm vorsprach und die Priesterstelle bekam. Von einer Beschränkung des Priestertums auf Leviten ist nicht die Rede. Auch Zadok war nicht Levit[2].

Diese Zustände begreifen sich aus der einfachen Tatsache, daß ein „Priesterstamm Levi" in der frühen Königszeit überhaupt noch nicht existierte. Der alte Stamm Levi, an dessen berühmtes Priestertum zu Kadesch die Mosesagen Erinnerungen bewahrt haben, hatte sich schon in früherer Zeit aufgelöst (vgl. Gen. 34 49 5–7). Über das Schicksal seiner Angehörigen geben die Geschichtsbücher bekanntlich nur eine einzige Nachricht aus alter Zeit, eben jene Erzählung von dem brodsuchenden Leviten, der sich zuerst als Metöke dem Geschlechte Juda in Betlehem angeschlossen hat[3], dann aber weiter nach Efraim wandert, wo er Hauspriester bei Micha wird, um endlich den Daniten nach Laisch-Dan zu folgen (Ri. 17 f.). Eine ältere, vordeuteronomische Glosse (Ri. 18 30) führt das danitische Priestertum direkt auf Mose zurück, indem sie jenen Leviten als Jonatan ben Gerschon ben Mosche bezeichnet. Dieses Eindringen der Leviten in die Priesterstellen Palästinas beginnt hiernach in ziemlich früher Zeit. Es ist recht wahrscheinlich, daß auch das silonitische Priestertum der Eliden bei der Lade Jahwes levitisch gewesen ist; hierfür spricht der nach Levi weisende Name Pinchas[4]; dementsprechend wird dann auch das silonitische Priester-

---

[1]) Vgl. auch 1. Sam. 7 1. Die Stelle ist vielleicht überarbeitet; der Name Eleasar soll den betreffenden wohl zum Aharoniden stempeln.

[2]) Erst 1. Chr. 5 37 f. 9 11 Esr. 7 2 leiten Zadok in verschiedener Weise von Achitub ab, bringen ihn also mit dem Elidenhause in Verbindung, während in 1. Sam. 2 27 ff. Zadok gerade an Stelle der Elidenfamilie das Priestertum erhält.

[3]) Ri. 17 7: „Und es war ein junger Mann aus Betlehem-Juda aus dem Geschlechte (משפחה) Juda, der war ein Levit und war dort als Metöke (גר)." E. Meyer, Die Israeliten 441 Anm. 4, betrachtet den Vers als einheitlich.

[4]) Vgl. zum Stammbaum der Eliden 1. Sam. 1 3 2 34 4 4. 11. 17. 19 14 3. 18

tum bei E von Mose abgeleitet, indem dieser neben dem aus J stammenden Gerschon als zweiten Ṣipporasohn den Elieser (= Eleasar) erhält (Ex. $18_{2\,f.}$)[1].

Das Wachsen des priesterlichen Einflusses in Palästina geht offenbar mit dem Erstarken des Levitentums Hand in Hand. Das älteste Erzeugnis über die gesteigerten Ansprüche und Forderungen des Priestertums ist der wohl um 800 in Nordisrael (vgl. Dt. $33_{7.\,16}$) entstandene Segen Moses Dt. 33. Dt. 33_{8-11} heißt es:

Gieb Levi[2] deine Tummim
Und deine Urim den Männern deines Getreuen[3],
Den du in Massa auf die Probe stelltest,
An Meribas Wassern bekämpftest[4].

Der von seinem Vater[5] sagt: Ich hab ihn nicht gesehn,
Und[6] seine Brüder nicht gekannt hat[7];
Denn sie haben dein Wort bewahrt
Und dein Gesetz[8] gehütet.

Sie lehren Jakob deine Rechtssatzungen
Und Israel deine Weisungen[9];
Sie bringen Opferrauch[10] in deine Nase
Und Ganzopfer auf deinen Altar.

$21_{2\,ff.}$ $22_{9\,ff.}$ $18\,ff.$ 1. Kg. 2_{26} vgl. Jer. 1_1. Als heros eponymus dieses Priestertums der Lade ist vielleicht, wie vermutet worden ist, Aharon, der Levit (Ex. $4_{13\,ff.}$), der Repräsentant der Lade (ארון), anzusehen (vgl. Dt. 10_2 Jos. 24_{33}); zu ה als altem Dehnungszeichen innerhalb des Wortes vgl. אברם — אבראם, מידבא — מהדבא (Mešaʿ-I. Z. 8).

[1]) Die Konsequenz ist dann, daß auch die Lade bei E mit Mose in Verbindung gesetzt (Num. $10_{33.\,35\,f.}$) und später durch den Jordan nach Palästina gebracht wird (Jos. 3).

[2]) Nach LXX ergänzt.

[3]) Ist der Text richtig, so ist „der Getreue" Mose (so Wellhausen, Kraetzschmar, E. Meyer), als dessen Männer die Leviten erscheinen. Dafür spricht die Bezugnahme auf Massa und Meriba. Steuernagel übersetzt: „Männern, dir ergebenen"; Procksch: „dem Manne, deinem Frommen" (לְאִישׁ חֲסִידֶךָ); Ball und Bertholet emendieren: לְאֹיְבֶיךָ = deinen Günstlingen.

[4]) Man erwartet in תריבהו einen Parallelbegriff zu נסיתו; deshalb kann es nicht durch „streiten für" übersetzt werden. Nach E. Meyer handelt es sich um eine altertümliche Variante der Massa-Meribasage (vgl. Ex. 17_{1-7} Num. 20_{2-13} Dt. 6_{16} 9_{22} 32_{51}).

[5]) Streiche das metrisch überflüssige ולאמו, welches zu dem Suffix in ראיתיו nicht paßt. — [6]) Lies ואחיו statt ואת־אחיו.

[7]) Streiche das metrisch störende und sinnwidrige (Procksch) ואת־ בנו לא ידע. — [8]) Hebr. ברית.

[9]) Vielleicht ist ותורתך statt ותורתיך zu lesen.

[10]) קטורה (nur hier) nach dem älteren Sprachgebrauch von קטר auf das Opfer überhaupt zu beziehen (Bertholet), nicht auf das spätere Weihrauchopfer (Steuernagel).

Segne, Jahwe, seinen Wohlstand,
Und das Werk seiner Hände begnade;
Zerschmettere seinen Gegnern die Hüften,
Und seinen Hassern, daß sie nicht wieder aufstehen.

Die Verhältnisse des Levitentums sind in diesem Spruche deutlich gekennzeichnet. Sie leben, wie in alter Zeit, als Metöken ohne Erbbesitz (33 9a)[1] und verdienen sich ihren Unterhalt durch ihre priesterliche Tätigkeit, durch die sie, wie 33 11a andeutet, zu ansehnlichem Wohlstand gelangen können. Zu den Geschlechtern gehören sie nicht; sie sind „vaterlos“ (33 9a)[2], aber sie haben sich zu einer Berufsgenossenschaft zusammengeschlossen, die der Dichter von Dt. 33 als Stamm „Levi“ neben die grundbesitzenden Stämme stellt. Als Männer Moses, des Getreuen Jahwes, rühmen sie sich der echten jahwistischen Kulttradition (33 9b), als deren Lehrer sie auch an den Heiligtümern Nordisraels auftreten. Sie behaupten im Besitz des echten mosaischen Orakels zu sein (33 8) und beanspruchen auch das Recht zu opfern (33 10), ein Anspruch, der natürlich bei den alteingesessenen Priesterschaften vielfach Widerspruch findet und zu heftiger gegenseitiger Feindschaft führt (33 11b). So läßt der Segen Moses einen Blick tun in den um 800 in Nordisrael entbrannten Kampf um die Priestertraditionen. Derselbe spiegelt sich auch in der Sage wieder; während der Jahwist die Rechtsprechung Moses einfach neben die alte Rechtsprechung durch die Ältesten stellt, betrachtet der Elohist die durch Mose verkörperte geistliche Gerichtsbarkeit als den Ursprung der Rechtsprechung überhaupt, und läßt die weltlichen Richter erst als Gehilfen durch Mose, die geistliche Instanz, bestellt werden. Eine Reihe von Tendenzlegenden lehrt, mit welchen Waffen der Kampf geführt wurde: Datan und Abiram, Angehörige des weltlichen Stammes Ruben — so erzählt Num. 16[3] — wurden, weil sie sich gegen das geistliche Regiment Moses auflehnten, durch ein Gottesurteil gestraft. Mose und die Leviten schon traten gegen den Kälberdienst, wie er im Nordreich geübt wurde und wie er in der Sage durch Aharon vertreten wird, auf (Ex. 32); und wenn sich andere Priester auch unmittelbarer Offenbarung von Jahwe rühmten, so hielt man ihnen die Geschichte von Aharon und Mirjam entgegen, deren Ansprüche durch die überlegene Profetie Moses überboten wurden (Num. 12).

---

[1]) Dt. 10 9: Jahwe ist ihr Erbbesitz. Im Deuteronomium ist der Levit ein Metöke (גר 18 6) ohne Besitz (12 12 14 27. 29 18 1–2); er wird hinter dem Sklaven (12 12. 18 16 11. 14), neben Metöken, Waisen und Witwen genannt (14 29 16 11. 14 26 11–13), und der Gesetzgeber mahnt, ihn nicht im Stiche zu lassen (12 19 14 27).

[2]) Wie die Profeten (1. Sam. 10 12).

[3]) Ohne die später damit verschmolzene Korachgeschichte.

3. Allgemeine Ursachen der Reformwünsche.

Reformbestrebungen entstehen überall, wo Mißstände empfunden werden. Die politischen Zustände waren seit der Reichstrennung recht unerfreulich geworden. Nachdem Ägypten schon unter Salomo begonnen hatte, seinen seit Ausgang des 13. Jahrhunderts verlorenen Einfluß in Syrien wiederzugewinnen (1. Kg. 9_{16} vgl. 1. Kg. 11_{14-22} 12_2), erfolgte unter Rehabeam ein Plünderungszug Schoschenks I. gegen das ganze südliche Syrien, bei dem auch Jerusalem geplündert wurde (1. Kg. $14_{25\,f.}$). Während Juda im Kampfe mit dem nördlichen Bruderstaate seine Kräfte erschöpfte, behauptete das größere Nordreich anfangs eine gewisse Machtstellung; doch waren schon die Erfolge ʿOmris keine dauernden und glänzenden. Gegen die Aramäer verlor er eine Reihe von Städten im Ostjordanlande und war genötigt, aramäischen Händlern einen Bezirk in Samaria einzuräumen (1. Kg. 20_{34}). Sein Nachfolger Ahab büßte Medeba ein, welches Meschaʿ von Moab eroberte, und fiel trotz vorheriger Siege (1. Kg. 20. 22) im Kampfe gegen die Aramäer bei Ramat-Gilead (1. Kg. 22). Sein Sohn Joram unternahm einen Kriegszug gegen Moab, der trotz des ruhmredigen Berichtes von Verwüstung des Landes doch mit vollem Mißerfolg endete (2. Kg. 3). Als am Ende unter Josafats Sohn Jehoram auch Edom abfiel (2. Kg. $8_{20\,ff.}$) und die Stadt Libna sich lossagte (2. Kg. 8_{22}), war von den kriegerischen Erfolgen Davids nichts mehr übrig geblieben. Zu dieser Einbuße an Macht trat seit Mitte des 9. Jahrhunderts noch eine neue Gefahr. Assur erwachte aus langem Schlummer und begann seine alten Ansprüche auf Syrien wieder geltend zu machen. Nachdem schon Assurnaṣirpal Tribut von Nordsyrern und Phönikern erhalten hatte, finden wir 854 bei Karkar zwölf syrische Fürsten, darunter Benhadad von Damaskus und Ahab von Samaria, im Kampfe gegen Salmanassar II. Immer wiederholen sich nun die Kriegszüge der Assyrer, bis sie 842 gegen Hasael von Damaskus zu Felde ziehen und Jehu von Israel ihnen Tribut zahlen muß. So endet das Jahrhundert nach Salomos Tode mit einer allgemeinen politischen Schwächung Israels und Judas. Kein Wunder, wenn man anfing, die Vergangenheit in idealem Lichte zu sehen und die Herrschaft Davids und Salomos in glänzenden Farben auszumalen. Man empfand es, daß mit der Reichsspaltung der Niedergang gekommen und die politische Not begonnen hatte (Jes. 7_{17} vgl. Dt. 33_7).

Zu der politischen kam soziale Not, die der gemeine Mann noch schwerer als jene fühlte und die geeignet war, in weitere Kreise die Sehnsucht nach einer entschwundenen Zeit des Glücks zu tragen. Das Königtum, anfangs mit Jubel als

Bringer der Freiheit begrüßt, zeigte sich in der nüchternen Wirklichkeit bald als drückender Despotismus, dessen Lasten und Beschwerden der freie israelitische Bauer nur widerwillig, mit Trotz oder mit Seufzen, ertrug. Einen Blick in diese Stimmungen lassen Jotams Fabel (Ri. 9_{7-21}) und Samuels Rede (1. Sam. 8_{11-18} vgl. 1. Kg. $9_{20\,f.}$) tun. Man fing an, den Hof zu hassen, der dem früher steuer- und dienstfreien Volke schwere Frohnlasten auflegte und seine Günstlinge, Militärs und Beamte, auf Kosten des Volkes mit Grundbesitz ausstattete. Schon David ordnete nach 2. Sam. 24 eine Volkszählung an, die natürlich Steuerzwecken diente und die die Sage durch eine schwere Pest bestraft werden läßt. Salomo organisierte das Steuerwesen, welches dem Hofe den Unterhalt lieferte, durch Einrichtung von zwölf Steuerbezirken; nur das jüdische Stammgebiet mit Hebron und Betlehem, sowie Jerusalem waren frei (1. Kg. 4_{7-19} 5_{7-8}); auch hob er 30000 Frohnarbeiter in Israel aus (1. Kg. $5_{27\,f.}$). Es war kein Wunder, daß sich nach seinem Tode die Israeliten bei Rehabeam über das harte Joch beklagten, und als der junge Despot ihnen in brutalster Weise antwortete (1. Kg. $12_{10\,f.}$), den Abfall vom Hause Davids als Befreiung empfanden. Daß freilich ähnliche Zustände notwendig mit einem straffen Königtum wiederkehren mußten, lehrten bald darauf die Verhältnisse im Nordreiche, wo unter Ahab das gleiche Verwaltungssystem bestand (1. Kg. $20_{14\,ff.}$). Was Isebel 1. Kg. 21_7 Ahab gegenüber ausspricht, ist ein Ausdruck für die orientalische Auffassung überhaupt, für die ein starkes Königtum Despotie und ein Justizmord, wie der an Nabot begangene, ein Akt königlicher Herrschaft ist.

Zu diesem Druck von oben, der den israelitischen Bauer belastete, kamen die mancherlei Notstände, die sich stets mit durchgreifenden sozialen Wandlungen zu verbinden pflegen. An dem Binnenhandel, der bis dahin zumeist in phönikischen Händen gelegen hatte — daher „Kanaʿaniter“ auch später noch die übliche Bezeichnung des Kaufmanns (Hos. 12_8 Jes. 23_8 Hi. 40_{30} Prov. 31_{24}) —, fing Israel im Laufe der Königszeit an, sich zu beteiligen (Am 8_5 Hos. 12_9). Besonders die Bewohner der Jesreelebene werden als Händler genannt (Dt. $33_{18\,f.}$). Um auch am internationalen Handel teilnehmen zu können, hatte David die Verbindung mit den Phönikern geknüpft (2. Sam. 5_{11}); Salomos Seehandel ging Hand in Hand mit dem phönikischen (1. Kg. 9_{26-28} $10_{11\,f.\,14\,f.\,22.\,28\,f.}$)[1]. Auch mit Ägypten (1. Kg. $10_{28\,f.}$) und Damaskus (1. Kg. 20_{34}) wurde Handel getrieben.

Dieser allmähliche Übergang zur kanaʿanäischen Geldwirtschaft führte zu einer Umgestaltung der sozialen Verhältnisse.

[1]) Als Josafat von Juda den Seehandel später ohne phönikische Beteiligung wieder aufnehmen wollte, scheiterte das Unternehmen (1. Kg. $22_{49\,f.}$).

Die alte Geschlechterverfassung geriet mehr und mehr in Verfall, die soziale Gleichheit verschwand, neben den Grund- und Herdenbesitzern bildete sich ein Proletariat. Es entstanden die Klassengegensätze, die die Literatur des 8. Jahrhunderts lebendig zeichnet. Auf der einen Seite Reichtum, Luxus, Ausschweifung, auf der andern bittere Armut. Für hohen Wucherzins leiht man Geld aus, benutzt Zeiten der Hungersnot zu brutaler Preistreiberei (2. Kg. 6_{25} $7_{1.16}$). Der zahlungsunfähige Schuldner gerät mit seiner Familie in Sklaverei (2. Kg. 4_1), während sich einzelne durch Grundstückswucher (Jes. 5_8) und Sklavenhandel (Am. 2_6 8_6) unverhältnismäßig bereichern.

4. Das Ideal der Rekabiter.

Diese Notstände haben während des 9. und 8. Jahrhunderts in weiten Kreisen eine wachsende Mißstimmung erzeugt, die in der Kultur Kanaʿans die Hauptursache für die Schäden des Volkslebens erblickte. Ähnlich wie in jahwistischen Priesterkreisen gegen die kanaʿanäischen Einflüsse im Kultus angekämpft wurde, so traten nun Leute auf, welche die grundsätzliche Gegnerschaft gegen das kanaʿanäische Kulturleben, Rückkehr zu den einfachen Sitten des Nomadentums auf ihre Fahne schrieben.

Die Grundlagen des Volkslebens waren durch den Übergang zur Seßhaftigkeit und Kultur umgestaltet worden. Man hatte das Beduinenzelt mit dem steinernen Hause vertauscht. Aus dem schweifenden Nomaden (vgl. Dt. 26_5), der in den Steppen mit Schafen und Ziegen umherzog, war ein ansässiger Bauer geworden; sein Reichtum war das Rind, das in der Wüste nicht gedeiht. Neben dem Ackerbau hatte man den Weinbau kennen gelernt; an die reiche Milch der Rinder und den Honig der Trauben dachte der Hebräer, wenn er von dem Lande sprach, das von Milch und Honig überfloß.

Gegen diese Umgestaltung der Lebensweise haben seit dem 9. Jahrhundert die Rekabiter Protest erhoben. Der Stifter dieser Richtung war Jonadab ben Rekab, der zu Jehus Zeit in der Ebene Jesreel lebte (2. Kg. $10_{15\,ff.}$). Sein Geschlecht war kenitischen Ursprungs (1. Chr. 2_{55}), stammte also aus dem Süden (1. Sam. 15_6), wo es noch in nachexilischer Zeit eine angesehene Rolle gespielt hat (Neh. 3_{14}). Aber schon sehr früh waren Teile der Keniter nach dem Norden gezogen, wo sie als Nomaden in der Jesreelebene zelteten (Ri. 4_{17} 5_{24}). Aus diesen Kreisen, die bis ins 9. Jahrhundert inmitten der Kultur ihre nomadische Lebensweise beibehalten hatten und als Metöken (Jer. 35_7) in der Jesreelebene zelteten (2. Kg. 10_{14} bei Bet-eked = bēt kād), stammte

Jonadab. Er machte, was bisher einfach als überlieferter Brauch in seinem Geschlechte bestanden hatte, für seine Angehörigen zur religiösen Regel: er vertrat das nomadische Leben als religiöses Ideal und als Theorie, von deren Beobachtung er den Segen der Gottheit abhängig machte. So ist das Rekabitentum ein Übergangsgebilde zwischen Stammesreligion und Sekte.

Verwandte Erscheinungen beobachtet man auch sonst mehrfach auf diesem Grenzgebiet zwischen Wüste und Kulturland. Hieronymus von Kardia, der 312 vor Chr. die Nabatäer am Toten Meere kennen lernte, erzählt von ihnen (Diod. XIX 94): „Sie leben unter freiem Himmel, . . . und es ist Gesetz bei ihnen, weder Korn zu säen noch fruchtbringende Pflanzen zu pflanzen, noch Wein zu trinken, noch ein Haus zu bauen; wer dagegen handelt, wird mit dem Tode bestraft.“ Auch hier erscheint das Festhalten am Nomadenleben nicht nur als tradierter Brauch, sondern als religiöse Institution. Und ähnliches scheint auch die Inschrift eines Nabatäers aus Palmyra anzudeuten, die von dem „guten und belohnenden Gott, der keinen Wein trinkt“ redet[1].

Die gleichen Ideale, wie diese Nabatäer, vertraten jene Rekabiter, die sich zu Jeremias Zeit vor den anrückenden Babyloniern aus dem mittleren Palästina nach Jerusalem geflüchtet hatten. Sie formulierten Jeremia gegenüber ihre Grundsätze in folgender Weise: „Wir trinken keinen Wein; denn unser Ahnherr Jonadab ben Rekab hat uns befohlen: Ihr sollt niemals Wein trinken, weder ihr noch eure Söhne, und sollt kein Haus bauen, keine Saat säen und keinen Weinberg pflanzen oder euer eigen nennen, sondern euer Leben lang in Zelten wohnen, auf daß ihre lange Zeit auf dem Boden, auf dem ihr euch als Beisassen aufhaltet, leben bleibet. Wir aber sind unserm Ahnherrn Jonadab ben Rekab in allen Stücken, die er uns befohlen hat, gehorsam geblieben, daß wir unser Leben lang keinen Wein tranken, weder wir noch unsere Weiber, Söhne und Töchter, keine Häuser zum Wohnen uns bauten, und keinen Weinberg, Feld oder Saat unser

---

[1]) E. Littmann, im Journal asiatique IX. sér. 18, 1901 p. 382:

[ת]רתן עלהא אלן עבד עבידו בר ענמו
[בר] שעדלת נבטיא רוחי[א] די הוא פרש
[ב]חדרתא ובמשרייתא די ענא
לשיע אלקום אלהא טבא ושכריא די לא
שתא חמר על חיהוד וחיי מעיתי etc.

= „diese zwei Altäre hat gemacht ʿUbaidu bar ʿAnmu [bar] Saʿd-allāt, der Nabatäer, ..., welcher Reiter[oberst] [in] der Festung und im Lager von ʿAnā war, für Schaiʿ al-qaum, den guten und belohnenden Gott, der keinen Wein trinkt, für sein Leben und das Leben des M. etc.“ Schaiʿ al-qaum = Hülfe der Leute vgl. auf den Ṣafā-Inschriften: שע־חקם (Littmann, Zur Entzifferung der Ṣafā-Inschriften p. V).

eigen nannten, sondern in Zelten wohnten und gehorsam all das befolgten, was unser Ahnherr Jonadab uns befohlen hat“ (Jer. 35_{6-10}).

Es ist der Gott der Wüste, den die Rekabiter wie die übrigen kenitischen Geschlechter verehrten. Schon von dem Ri. 4_{17} (5_{24}) erwähnten Keniter Cheber, der zu Deboras Zeit in der Jesreelebene zeltet, wird bezeugt, daß er mit Mose nahe verwandt war, also mit dem nomadischen Jahwedienst in enger Beziehung stand (Ri. 1_{16} 4_{11}). Auch Jonadab ben Rekab ist dem Usurpator Jehu als eifriger Jahweverehrer bekannt, bei dem man Abneigung gegen die religiösen Maßnahmen des Hauses ʿOmris voraussetzen durfte (2. Kg. $10_{15\,ff.}$). Dieser Jahwe der Wüste, der Gott der Nomaden, ist es, der die Kultur Kanaʿans in all ihren Erscheinungen haßt. Er haßt den Gegensatz der Klassen, soziale Ungerechtigkeit, despotisches Regiment; ein Greuel ist ihm Trunksucht und Ausschweifung, Luxus, Verweichlichung und alle Art von Entartung. Mit strengen Forderungen treten seine Anhänger auf: Rückkehr zur alten Einfachheit in Sitte und Recht, Umkehr zu den patriarchalischen Traditionen der Vergangenheit und zur Religionsweise der Väter, zum alten echten Jahwismus.

II. Das Profetentum und die Reform.

Es sind Gährungssymptome mancherlei Art, die dem 9. Jahrhundert in Juda und Israel das Gepräge gaben. Politische und soziale Mißstimmung durchzog weite Kreise des Volkes und weckte die Sehnsucht nach einer besseren Zeit, wie man sie unter David und Salomo erlebt hatte oder erlebt zu haben glaubte. So war der Boden bereitet für die Predigt aller Reformer, die in der Wiederherstellung der alten Zustände das Heilmittel für die Schäden der Zeit erblickten. Alle waren sie einig in der Ablehnung der kulturellen und religiösen Einflüsse Kanaʿans, mochten sie nun wie die Leviten unter der Flagge mosaischer Traditionen vor allem Reformen des Kultes ins Auge fassen, oder wie die Rekabiter in Ablehnung des gesamten Kulturlebens eine grundsätzliche Umgestaltung der ganzen Lebensweise anstreben. Die Losung der echten Jahwereligion, die sich in Gegensatz zur Jahwe-Baʿalreligion stellte, wurde das Einigungsband aller Reformer. Dabei ging es wie bei allen reformatorischen Bewegungen: man berief sich bei seinen Forderungen auf die Tra-

dition, aber was man erstrebte, ging weit über das hinaus, was in der Vergangenheit je gewesen war; denn die Entwicklung steht nie still.

Immer weitere Kreise zog die Bewegung; wer über religiöse Fragen nachdachte, wurde in ihren Bann gezogen; selbst reine Politiker wie Jehu und Bidkar (2. Kg. 9_{25}) standen unter ihrem Einfluß. Ihre großen Erfolge indes gewann die Bewegung erst dadurch, daß sie in die Kreise der Profeten eindrang und hier ihre bedeutendsten, von Begeisterung glühenden und mit Tatkraft begabten Verfechter fand. Freilich war es nicht die Masse jener Profetenhaufen, wie sie uns im Solde des Königtums unter Ahab entgegentreten, Derwische kanaʿanäischer Art, die den Herrschern und der Volksmenge nach dem Munde redeten, sondern einzelne Persönlichkeiten, die sich vom Haufen schieden. An solche Männer, die von den Reformideen ergriffen ihre Verwirklichung sich zur Lebensaufgabe gemacht hatten, knüpfen sich die großen Erfolge der Reformsache. Erst diese tieferen Geister haben, beherrscht von der Macht der religiösen Idee, das Profetentum emporgehoben und es auf die Höhe geführt, wo es die Führung der israelitischen Religionsentwicklung in die Hand nehmen konnte.

1. Der Sturz des tyrischen Baʿals.

Die ersten großen Erfolge der Reform knüpfen sich an den Sturz des tyrischen Baʿal-Melkarthkultes in beiden Reichen. In Israel fand dieser fremde Kult Eingang durch die Gemahlin Ahabs, Isebel, eine Tochter des tyrischen Königs Etbaʿal, der nach Menander (Jos. c. Apion. I 18) ein Priester der Astarte war, in Juda durch Isebels Tochter ʿAtalja. In Samaria wurde dem tyrischen Gotte ein Tempel mit Aschera und Masseba gebaut (1. Kg. 16_{32}), Priester und Profeten wurden angestellt und Feste gefeiert (2. Kg. 10_{19})[1]. Auch in Jerusalem wurde ein Baʿalstempel errichtet, in welchem ein Priester, Mattan, fungierte (2. Kg. 11_{18}). Den jahwistischen Reformern war dieser fremde Kult mehr noch als die einheimische Art des Jahwe-Baʿalkultes ein Dorn im Auge; unter Jehus Anführung erhoben sie sich zur vereinten Opposition, und die mit dem Sturze des Hauses ʿOmris verbundene Ausrottung des Baʿal-Melkarthkultes brachte zuerst in Israel, bald darauf auch in Juda die Vertreter der Reform ans Ruder.

---

[1]) 2. Kg. 10_{22} nennt einen Aufseher der Kleiderkammer im Baʿalstempel, in der also die Kultkleider aufbewahrt wurden. Das dem Baʿal dargebrachte Stieropfer wird 1. Kg. 18_{23} erwähnt. 1. Kg. 18_{19} berichtet von 450 Baʿalsprofeten.

Die vom Gesichtspunkt der Reformer aus urteilende Sage[1] faßt diese Einführung des tyrischen Gottes unter Ahab als einen vollen Abfall vom Jahwekulte auf. Sie stellt sich die Lage so vor, als ob damals die Altäre Jahwes rings im Lande niedergerissen (1. Kg. 19 14 vgl. 18 30), die Profeten Jahwes zwar nicht durch Ahab selbst, aber durch sein fanatisches Weib verfolgt[2], ja sogar mit Ausnahme Elias samt und sonders ausgerottet worden seien (1. Kg. 18 22 19 14). Ahab und seine Familie, heißt es, hätten die Gebote Jahwes außer acht gelassen und wären den Ba'alen nachgelaufen (1. Kg. 18 18). Das Volk erscheint diesen Sagenerzählern in zwei Hälften geschieden, in Ba'alverehrer und Jahweverehrer, und die Zahl der letzteren, die ihre Knie nicht vor dem Ba'al gebeugt und ihn nicht geküßt haben, soll nur siebentausend gewesen sein (1. Kg. 19 18). Diese Auffassung ist stark verfärbt. Schon die Namen, die Ahab seinen Kindern Ahasja, Jehoram und 'Atalja gegeben hat, lehren, daß von

[1]) Die Quellen für die Zeit Elias und Elisas sind von verschiedenem Werte. Eine Reihe von Erzählungen bietet, obwohl mit gewissen novellistischen und legendarischen Zügen ausgestattet, doch in ihrem Kerne gute geschichtliche Überlieferung: dahin gehören die Erzählungen von Ahabs Kämpfen gegen Aram (1. Kg. 20. 22), Jorams Krieg gegen Mescha' von Moab (2. Kg. 3) und von Jehus Revolution (2. Kg. 9—10). Wenn in ihnen das Profetentum durchweg eine Rolle spielt (Micha ben Jimla, Elisa), so beweist dies, daß ihre Auswahl durch das Interesse des Profetentums bestimmt gewesen ist. Sie sind durchweg nordisraelitischer Herkunft; wenn in ihnen gelegentlich eine Sympathie für Juda hervortritt (1. Kg. 22 5 ff. 2. Kg. 3 11 ff.), so erklärt sich das aus religiöser Stellungnahme für das jahwetreue Juda gegen die ba'alfreundliche Ahabdynastie. Ihre Aufzeichnung geschah nach dem Sturz der 'Omriden, aber offenbar vor 722 (vgl. 2. Kg. 10 27), ja vor dem Sturz des Hauses Jehu. Neben diesen Geschichtserzählungen stehen andere Erzählungen, die sich ganz und gar um die Gestalten Elias und Elisas ranken. Die Eliaerzählungen, im schönsten Stil der Heldensage erzählt, sind die vom Gottesurteil auf Karmel (1. Kg. 17—18), vom Vermächtnis Elias (1. Kg. 19 Bruchstück), vom Justizmorde an Nabot (1. Kg. 21) und vom Tode Ahasjas (2. Kg. 1). Auch sie sind wohl in der Zeit der Jehudynastie aufgezeichnet worden, und spiegeln den Abscheu des damaligen Jahweprofetentums gegen den Kult des fremden Ba'als wieder. Viel bunterer Art, populäre Sagen und Anekdoten, sind die Elisaerzählungen, deren verschiedenartige Herkunft sich schon darin verrät, daß sie Elisa bald im Gilgal, bald auf dem Karmel, bald in Samaria wohnen lassen. Bald erscheint er wie Elia als alleinwohnender Profet (2. Kg. 4 8—37 8 1—6; 5 1—27; 6 24—7 20; 13 14—21; 6 8—23; 8 2—15), bald, wie in den Gilgalerzählungen (2. Kg. 2 1—25 4 1—7. 38—44 6 1—7) als Leiter der Profetengenossenschaften. Schon aus dieser Verschiedenartigkeit der Berichte folgt, daß sie erst nach Elisas Tode im 8. Jahrhundert aufgezeichnet sein können, jedoch wohl auch noch vor 722 (das mag auch von 2 9—16 gelten). Auch die Profetenlegende vom rasenden Saul (1. Sam. 19 18—20 1) mag in diese Zeit gehören.

[2]) Vor ihrem Haß soll der Wesir 'Obadja, der treue „Jahweverehrer" — vielleicht ein fingierter Name — hundert Profeten Jahwes in Höhlen versteckt haben (1. Kg. 18 4. 13 vgl. 19 2. 14).

bewußtem Abfall von Jahwe nicht die Rede sein kann. Auch Erzählungen von besserer Geschichtlichkeit bestätigen das: es werden Jahwepriester des Hauses Ahabs (2. Kg. 10_{11}) und 400 Jahweprofeten in Ahabs Solde (1. Kg. 22_6) erwähnt; die Zahl der Baʿalverehrer ist in 2. Kg. $10_{21\,ff.}$ nicht größer, als daß sie den Raum eines Tempels füllen, und Ahabs Mißtrauen gegen Micha ben Jimla gründet sich nicht auf Abneigung gegen Jahwe, sondern auf seine Scheu vor der Unheilsweissagung des Profeten (1. Kg. 22_8). Auch Ahabs Sohn Joram ist Jahweverehrer; er ist überzeugt, daß Jahwe die Kriegführenden den Moabitern ausgeliefert hat und befragt den Jahweprofeten Elisa (2. Kg. $3_{10\,ff.}$).

Es ist also kein Abfall von der überlieferten Art der Jahweverehrung, was die Erbitterung weiter Volksschichten gegen die ʿOmriden erweckt hat. Die Einführung des tyrischen Baʿalkultes, der vorwiegend Sache des Hofes und der diesem nahestehenden Kreise blieb, hätte die Menge des Volkes wahrscheinlich ziemlich kühl gelassen. Bei ihr wird es vor allem der königliche Despotismus gewesen sein, der wie zur Zeit Rehabeams aufreizend wirkte. Die Vergewaltigung Nabots (1. Kg. $21_{1\,ff.}$) war gewiß ein besonders brutaler, aber doch symptomatischer Fall, der weithin Empörung weckte und der, als sich ein Elia zum Sprecher der Volksstimmung gemacht hatte, lange im Gedächtnis der Leute haftete (2. Kg. $9_{25\,f.}$).

Der ehrgeizige Jehu war es, der diese Volksstimmung ausnutzte, um seinen Staatsstreich durchzuführen. Er wußte nicht nur die Menge, sondern auch die Kreise der Reformfreundlichen auf seiner Seite. Vereint mit dem Führer der Profetenkreise Elisa und dem Rekabitenhäuptling Jonadab führte er den Sturz des ʿOmridenhauses herbei. Unsere Quellen machen Elisa (2. Kg. $9_{1\,ff.}$) zum geistigen Urheber der Revolution. Wenn das richtig ist, so wird man daraus schwerlich schließen dürfen, daß der Herd der reformerischen Bestrebungen wesentlich in den Profetengenossenschaften zu suchen ist. Wohl mag der einheimische Klerus, Priester und Profeten, vielfach über die Einführung des tyrischen Baʿaldienstes erbittert gewesen sein, da er in der Geistlichkeit des fremden Gottes (1. Kg. $18_{19.\,22}$ 2. Kg. 10_{19}) eine unliebsame Konkurrenz bekam; aber eine grundsätzliche Gegnerschaft gegen die religiöse Haltung Ahabs hat in den Kreisen dieser vulgären Jahweprofeten schwerlich bestanden; sie standen vielfach in königlichem Solde, und Ahab kannte ihre gefügige Art recht gut (1. Kg. $22_{5\,ff.\,8.\,13}$). Ihr Wesen war dem Profetentum des tyrischen Gottes innerlich viel zu verwandt, als daß aus ihrer Mitte jene bedeutende Bewegung, die sich an die Namen Elias und Elisas knüpft, spontan hätte hervorgehen können. Es

ist gezeigt worden, daß die Gegnerschaft gegen die kanaanäischen Einflüsse und die jahwistische Bewegung älter sind als Elia und Elisa und daß sie nicht im Profetentum des Nordreichs, sondern in den vom Süden ausgehenden Reformbestrebungen ihren Ausgangspunkt gehabt haben.

An die Spitze des Kampfes für Jahwe in Nordisrael stellt die Überlieferung einen Mann, dessen Name schon das Programm der ganzen Bewegung ausdrückt: Elia d. h. Jahwe ist Gott (vgl. 1. Kg. $18_{21.\ 39}$). Was über ihn erzählt wird, ist fast durchweg sagenhaft; zu einem guten Teil sind es Erzählungen, die ursprünglich an Elisa haften und erst nachträglich auf ihn übertragen sind[1]. In der gut historischen Erzählung 1. Kg. 22 wird Elia nicht erwähnt — statt seiner erscheint vor Ahab Micha ben Jimla als wahrer Jahweprofet —; der Orakelspruch gegen Ahab, den Mörder Nabots, wird 2. Kg. $9_{25\,f.}$ anonym zitiert, und in den Elisageschichten wird Elia nur als Meister Elisas genannt, dem dieser einst als Diener Wasser auf die Hände gegossen hat (2. Kg. 3_{11}) und der vor seiner Himmelfahrt den Geist auf Elisa überträgt (2. Kg. $2_{1\,ff.}$ vgl. 1. Kg. $19_{16\,f.\ 19\,ff.}$). Die Gestalt des Elia von Tischbe in Gilead wird zwar als historisch zu gelten haben, und in einzelnen Geschichten über ihn mögen geschichtliche Erinnerungen mitspielen, aber das Meiste, was über ihn berichtet wird, ist ungeschichtlich. Man hat in seiner Figur den sagenhaften Vorläufer jener Reform gezeichnet, die unter Jehu verwirklicht worden ist. Die Ideale, die nach der Revolution Jehus um 800 in den jahwistischen Profetenkreisen lebendig waren, haben in der heroischen Gestalt Elias ihren idealen Typus bekommen.

Was die Sage in der Gestalt Elias vorwegnimmt, hat sich in Wirklichkeit erst zur Zeit Elisas vollzogen, wie aus einer Reihe ziemlich gut unterrichteter Geschichtserzählungen zu erkennen ist. Der geschichtliche Verlauf der Dinge war etwas langsamer, als die Sage es voraussetzt. Im allgemeinen trägt das Jahweprofetentum unter Ahab noch den Charakter der vulgären nationalen Heilsprofetie. Vierhundert Jahweprofeten werden unter

[1]) So wird ihm schon die Beseitigung des Ba'als zugeschrieben (1. Kg. 17 f.), die in Wirklichkeit durch Jehu und Elisa geschah (2. Kg. 9 f.); ebenso die Salbung Hasaels und Jehus (1. Rg. $19_{15\,ff.}$), die gleichfalls ursprünglich Elisa gehören (2. Kg. $8_{7\,ff.}$ $9_{1\,ff.}$). Er erhält deshalb auch den Ehrennamen Elisas „Israel Wagen und Reiter" (2. Kg. 2_{12} vgl. 2. Kg. 13_{14}). Elisalegenden wie die Ölvermehrung und Totenerweckung (2. Kg. 4) werden ohne weiteres auf Elia übertragen (1. Kg. 17). Die Ausrottung des Ba'aldienstes und seiner Profeten durch Jehu (2. Kg. 10) findet ihr sagenhaftes Gegenstück in einer angeblichen Ausrottung des Ba'aldienstes durch Elia (1. Kg. 18), deren Ungeschichtlichkeit schon erhellt aus der falschen Voraussetzung, Ahab und Isebel hätten den Jahwedienst in Israel verfolgt und beseitigt.

Ahab erwähnt, die in königlichem Dienste standen (1. Kg. $22_{5\,\text{ff.}}$), vermutlich auch vom Hofe unterhalten (vgl. 1. Kg. 18_{19}) und als offizielle Orakelinstanz befragt wurden. Man befrägt sie beim Ausmarsch des Heeres (1. Kg. $22_{5\,\text{ff.}}$), nimmt sie auch auf den Feldzug mit (2. Kg. $3_{11\,\text{ff.}}$), ähnlich wie in älterer Zeit das mechanische Efodorakel des Priesters. In ekstatischem Taumel führen sie ihre rasenden Tänze auf, während sie begeisterte Schreie ausstoßen. Einen aus der Schar packt die Ekstase mit besonderer Gewalt; er macht sich eiserne Hörner, tobt wie ein wütiger Stier, um in dieser schauspielerischen Rolle den vorgestellten aramäischen Feind niederzustoßen. Seine Genossen stimmen ein in sein enthusiastisches Weissagen, in welchem die Zuhörerschaft die Stimme des Gottes zu hören glaubt (1. Kg. $22_{5.7\,\text{f.}\ 11.\ 16.\ 23\,\text{f.}}$). Von Baʿalsprofeten ist in diesen gutgeschichtlichen Berichten nicht die Rede; sie haben offenbar nicht die Rolle gespielt, die ihnen die Sage zuweist. Ahab, ein politischer Kopf, kennt die Art seiner Jahweprofeten recht gut, die ihm glückliche Orakel für seine Unternehmungen zu geben pflegen (1. Kg. $22_{6.\,11-12}$). In der Rolle solcher Glücksprofeten erscheint nicht nur Zedekia ben Kanaʿana (1. Kg. 22_{11}), sondern auch Elisa (2. Kg. $3_{17\,\text{ff.}}$), dessen Glücksorakel auf dem Feldzug gegen Meschaʿ von Moab sich nicht erfüllt. Ebenso gehört jener Jona ben Amittai aus Gat-Hachefer, der später Jerobeam II. die Wiedergewinnung des Ostjordanlandes mit Erfolg weissagt (2. Kg. 14_{25}), in die Reihe dieser Glücksprofeten. Auch später verschwindet diese Art von Profeten nicht (Hos. 4_5 Jes. 3_2 28_7 Mi. 2_{6-11} $3_{5-7.\,11}$ Jer. 6_{14} $28_{1\,\text{ff.}}$ $29_{15.\,21\,\text{ff.}}$ Hes. 13 vgl. 1. Kg. $20_{13\,\text{f.}\ 28}$). Ihr Treiben schildern die großen profetischen Schriftsteller oft höchst drastisch und in einer gewiß auch für die ältere Zeit zutreffenden Weise: wenn ihre Zähne etwas zu beißen haben, rufen sie Heil; aber dem, der ihnen nichts ins Maul stopft, erklären sie den Krieg (Mi. 3_5). Sie weissagen für Geld und glauben, daß Jahwe in Israels Mitte sei und ihm kein Unglück zustoßen lasse (Mi. 3_{11}). Wie bitter klagt Jeremia über sie (6_{14} LXX):

Sie heilen leichten Sinns
Meines Volkes Schaden,
Und rufen Heil! ja Heil!
Doch wo ist Heil?

Aber nicht alle Profeten alter Zeit sind dieser Art. Schon unter Ahab tritt den Glücksprofeten ein Mann anderen Schlages entgegen, Micha ben Jimla, der Unglücksprofet. Ahab kennt ihn als solchen (1. Kg. 22_8). Er ist ein Mann tieferen Gemütes; Böses schwant ihm, als der König zum Kriege gegen Aram rüstet. Unheilvolles Gesicht hat er geschaut: ganz Israel

zerstreut auf den Bergen, wie Schafe, die keinen Hirten haben. Und eine Stimme Jahwes hat ihm das Geschaute erklärt: „Keinen Herren haben diese! möchte ein jeder unversehrt heimkehren!“ (1. Kg. 22_{17}). Und dieser Weissagung, die Ahabs Tod in der Schlacht voraussagt, folgt ein zweites Gesicht von der Sendung des Lügengeistes, der die Profeten alle miteinander verführt hat (1. Kg. $22_{19\,\text{ff.}}$). Unheilsprofetien, wie diese des Micha, werden auch von andern älteren Jahweprofeten erzählt. Elisa schaut voraus, welches Elend Hasael über Israel bringen wird (2. Kg. $8_{12\,\text{f.}}$); Elia werden ähnliche Profetien zugeschrieben, in denen er Ahab (1. Kg. 21_{19} vgl. 2. Kg. $9_{25\,\text{f.}}$) oder Ahasja (2. Kg. 1_4) den Tod ankündigt oder jene große Hungersnot unter Ahab voraussagt (1. Kg. 17_1), die für dieselbe Zeit nach Menander (bei Josephus ant. VIII 13_2) auch Phönizien heimsuchte und die durch die Gebete des Königs Eithobalos ihr Ende fand.

Was Micha ben Jimla zu seiner Unglücksweissagung gegen Ahab veranlaßt, wird in 1. Kg. 22 nicht angedeutet. Die Furcht vor der aramäischen Übermacht kann es nicht sein, da er den israelitischen Kriegern unversehrte Heimkehr weissagt und nur Ahabs Tod erwartet; auch die Drohung 2. Kg. $9_{25\,\text{f.}}$ gilt Ahab allein, hier motiviert durch den Justizmord an Nabot. Im Hintergrunde dieser Unheilsweissagungen steht offenbar die Erbitterung gegen die despotische und den fremden Baʿaldienst begünstigende Dynastie.

Wer den ersten Anstoß zur Revolution gegen die ʿOmriden gegeben hat, ist nicht ganz deutlich. Die Profetengeschichte macht Elisa selber zum eigentlichen Anstifter (2. Kg. $9_{1\,\text{ff.}}$), der die Gelegenheit der Verwundung Jorams und dessen Abwesenheit vom Kriegsschauplatze benutzt, um Jehu durch einen Profetenjünger zum Könige salben zu lassen. Das braucht nicht geschichtlich zu sein; schwerlich sind Jehu und seine Offiziere allein durch das Wort des „Verrückten“, wie sie den Abgesandten Elisas titulieren, zum Umsturz bewogen worden. Auch in ihren Kreisen wird die Mißstimmung über die Zustände verbreitet gewesen sein. Mag man dem brutalen Jehu mehr oder weniger selbstsüchtige Motive zuschreiben, so ist der religiöse Einschlag, der die Revolution erst möglich machte, sicher nicht zu unterschätzen. Ob aus Berechnung oder aus Überzeugung, jedenfalls verbündet sich Jehu mit den religiösen Reformern. Viel Gewicht legt er offenbar auf die Beteiligung oder wenigstens Zustimmung des einflußreichen Jonadab ben Rekab. Dagegen ist es bemerkenswert, daß die Erzählung 2. Kg. 9—10 von einer weiteren aktiven Teilnahme Elisas an dem Umsturz nichts berichtet; weit entfernt davon, wie ein Elia in der Karmelszene selber gegen die Baʿalsprofeten vorzugehen (1. Kg. 18_{40} 19_{17}), steht

er 2. Kg. 9_1 nur im Hintergrunde der Ereignisse. Vielleicht kommt darin zum Ausdruck, daß das Profetentum in seinen breiteren Schichten nicht direkt am Umsturz beteiligt war. Diejenigen, die noch ein Jahrzehnt vorher fast ganz im Solde des ʿomridischen Königtums standen (1. Kg. $22_{5\,\text{ff.}}$), werden schwerlich plötzlich eifrige Anhänger der Reform geworden sein. Man wird deshalb den Sturz des tyrischen Baʿals unter Jehu kaum als einen spezifischen Erfolg des Profetentums bezeichnen dürfen. Mögen Elisa und einzelne andere daran Anteil gehabt haben, die Masse der Profeten wird wohl erst nach dem Erfolge dem glücklichen Sieger zugejauchzt haben, um sich dann in seine Abhängigkeit zu begeben, wie einst in die eines Ahab.

Ein grausames Morden machte dem Hause ʿOmris ein Ende. Man watete in Blut. Joram, seine Mutter Isebel, seine siebzig Brüder fielen, auch sein Neffe Ahasja von Juda und dessen zweiundvierzig Brüder, dazu alles, was sich an Großen des Reiches, Klerikern und Laien zum fremden Kulte gehalten hatte — alles wurde niedergemacht. Ein greuliches Massaker! Noch hundert Jahre später schüttelte man sich vor Grausen, wenn man an dies Blutbad von Jesreel dachte, und man verstand es ohne besonderen Kommentar, als Hosea, um das Geschlecht des königlichen Mörders Jehu zu bedrohen, seinem ältesten Sohne den bedenklichen Namen „Jesreel“ gab (Hos. 1_4).

Wie ein atavistisches Stück ältester Jahwereligion erscheint dies fürchterliche Blutbad. Es ist, als ob der alte blutlechzende Gott der Wüste wieder aufgewacht wäre, der einst im Kriege ganze Städte über die Klinge springen ließ, für den ein Samuel den Agag am Heiligtum zu Gilgal mit eigener Hand schlachtete, der Elia am Horeb tröstete durch die Verheißung, daß alle Baʿalsdiener durch Hasael, Jehu und Elisa niedergemacht werden sollten (1. Kg. 19_{17} vgl. 18_{40}). Es war der alte Jahwe der Heere, für den man „eiferte“ (1. Kg. 19_{14}).

Ein Nachspiel der Beseitigung des tyrischen Baʿaldienstes in Israel war die Ausrottung des Baʿals in Jerusalem, die ein Werk des Oberpriesters Jojadaʿ und des judäischen Landvolkes war (2. Kg. 11). Durch Jorams Gemahlin ʿAtalja, eine Tochter Ahabs und Isebels, war auch nach Jerusalem die Verehrung des tyrischen Gottes gekommen; wie in Samaria hatte er auch hier seinen Tempel mit Altar[1] und Bildern bekommen, und ein Priester Mattan besorgte den Kult (2. Kg. 11_{18}). Indem Jojadaʿ den Joasch, den damals siebenjährigen Sohn Ahasjas von einer Südjudäerin aus Beersaba (2. Kg. 12_2), auf den Tron setzte, wurde ʿAtalja gestürzt und der fremde Kult beseitigt. Diese Revolution

[1]) 2. Kg. 11_{18} MT liest den Plural.

ist ein Zeichen für die Macht, die das Priestertum damals in Juda errungen hatte; der Priester setzte den König ein. Profeten sind an diesen Vorgängen in Juda nicht beteiligt, der beste Beweis dafür, daß die einseitige Zurückführung der Reformbestrebungen auf die profetischen Kreise nicht zutreffend ist. Nur in Nordisrael weiß die Überlieferung von einer Beteiligung der Profeten an der Reform zu berichten, und hier erklärt sich die Betonung des profetischen Faktors vielleicht nur daraus, daß die Überlieferung selber eben aus den Kreisen des Profetentums stammt.

Die blutige Ausrottung des tyrischen Baʿaldienstes in beiden Reichen bedeutet das Ende Altisraels. Seitdem ist der Jahwismus in Israel und Juda offizielle Norm geworden; vom Dienste anderer Götter hören wir fortan vorläufig nicht mehr. Es war der erste wichtige Sieg der Reform, auf dessen Errungenschaften die großen Profeten später weiter gebaut haben.

2. Die Profetenkreise unter dem Einfluß der Reform.

Ob das Jahweprofetentum erst jetzt die geschlossene Organisation erhalten hat, wie sie in den Elisalegenden gezeichnet wird, läßt sich nicht sagen. Wir finden jetzt an zahlreichen Orten des Landes Profetengenossenschaften in besonderen Ansiedlungen. Erwähnt werden solche im Gilgal (2. Kg. 2_1 4_{38})[1], Betel (2. Kg. $2_{2\,\text{ff.}}$ vgl. 1. Kg. 13_{11} Am. $7_{10\,\text{ff.}}$), Jericho (2. Kg. $2_{4\,\text{ff.}}$), am Jordan (2. Kg. $2_{6\,\text{f.}}$ 6_2) und auf dem Gebirge Efraim (2. Kg. 5_{22}). Vorauszusetzen sind solche vielleicht auch in Jerusalem und Samaria (1. Kg. $22_{5\,\text{ff.}}$ 2. Kg. 2_{25} $6_{32\,\text{ff.}}$), auf dem Karmel (2. Kg. $1_{9\,\text{ff.}}$ 2_{25} 4_{25})[2] und in Rama (1. Sam. $19_{18\,\text{ff.}}$)[3]. Viele dieser Orte sind altangesehene Kultusstätten. Als Meister der nordisraelitischen Profetengenossenschaften erscheint vor allem Elisa aus Abel-mechola in Issachar (1. Kg. 19_{16})[4]; die Legende hat auch Elia (2. Kg. $2_{1\,\text{ff.}}$) und Samuel (1. Sam. $19_{18\,\text{ff.}}$) ähnliche Rollen zugewiesen.

Sicher ist, das der Sieg des Jahwismus den Profetengenossenschaften größere Bedeutung als bisher verliehen hat. Dafür spricht schon der Umstand, daß die literarische Überlieferung über die Ereignisse der Zeit sehr stark unter ihrem Einflusse steht.

---

[1]) Dies Gilgal kann nicht das am Jordan gelegene sein, sondern entweder ǧilǧīljā zwischen Silo und Betel oder chirbet ǧulēǧil bei Sichem.

[2]) Vgl. Pythagoras auf dem Karmel bei Iamblichos, de vita Pythagorica 3.

[3]) Diese Samuellegende ist bekanntlich jung und spiegelt vielleicht Zustände der späteren Profetengenossenschaften wieder.

[4]) Abel-mechola ist wahrscheinlich in tell el-ḥammi südlich von bēsān zu suchen vgl. Hölscher ZDPV XXXIII 1900, S. 18.

Diese Profetenkreise erscheinen fortan in Nordisrael — soweit unsere Überlieferung erkennen läßt — als die Hauptträger der jahwistischen Reformgedanken. Der Gegensatz gegen den Baʿalkult wird bei ihnen zum treibenden Moment des Fortschrittes. Zwar gemessen an den hohen Gestalten der späteren Profeten seit Amos zeigt dies Profetentum der Zünfte noch immer stark vulgäre Züge. Seine Vertreter tragen nach alter Weise den Pelzmantel (2. Kg. 1_8). Ihre Ekstase ist die wild exaltierte der alten Zeit; wenn der Geist über den Profeten kommt, dann kann es geschehen, daß er willenlos über Berg und Tal getrieben wird (1. Kg. $18_{12\,ff.\,46}$ 2. Kg. 2_{16}). Von den äußerlichen Mitteln ekstatischer Erregung wird bei Elisa noch die Musik genannt (2. Kg. 3_{15}). Dagegen behandelt man mit überlegener Verachtung die Methode der Baʿalspfaffen, die unter lautem Schreien stundenlang tanzen und „nach ihrer Weise“ sich blutig verwunden, ohne mit all ihren Anstrengungen Erfolg zu haben (1. Kg. 18_{28}). Allerlei Zaubermethoden werden auch jetzt noch in den Profetenkreisen weitergepflegt; man kuriert Kranke durch Bäder (2. Kg. $5_{10.\,14}$), giftige Speisen durch Mehl (2. Kg. 4_{41}), ungesunde Quellen durch Salz (2. Kg. $2_{19–22}$) u. dergl. Man zaubert mit dem Pelzmantel (2. Kg. $2_{8.\,14}$ vgl. 1. Kg. 19_{19}), mit Stab (2. Kg. $6_{1\,ff.}$) und Pfeilen (2. Kg. $13_{14\,ff.}$). Dennoch zeigt sich die Tendenz, die magischen Zaubermethoden beiseite zu stellen: Elisa heilt Naʿaman nicht durch Handschwingen oder zauberhaftes Namensprechen, sondern durch sein bloßes Wort (2. Kg. 5_{11}); ebenso bleibt der Zauberstab Elisas in Gechasis Hand wirkungslos, während Elisas Gebet sofort wirkt (2. Kg. $4_{29\,ff.}$). Die meisten Wunder des Elia und Elisa geschehen denn auch durch das einfache Wort (1. Kg. $17_{1\,ff.}$ 2. Kg. $1_{4.\,6.\,9\,ff.}$ $2_{9.\,24}$ $4_{1\,ff.\,8\,ff.}$ 5_{27} u. a.), vor allem in Form des Gebetes (1. Kg. $17_{20\,f.}$ 2. Kg. $4_{33\,f.}$ $6_{17.\,20}$), wie es in erhabener Dramatisierung die Karmelszene darstellt (1. Kg. $18_{36\,f.}$): das ist nicht das wilde Schreien der Baʿalspfaffen im sinnlosen Taumel, sondern klaren Geistes spricht der seiner Sache sichere Profet Jahwes sein weihevolles Gebet. So erhebt sich denn auch die Thaumaturgie, die zwar im allgemeinen noch immer gegen Bezahlung geübt wird (2. Kg. 4_{42} 5_5 8_9), doch über das professionelle Niveau. Die feilen Profeten Baʿals, die vom Tische Isebels essen, verachtet man (1. Kg. 18_{19}); stolz verweigert Elisa das Geschenk des Syrerhauptmanns (2. Kg. 5_{16} vgl. 1. Kg. 13_7), und hart straft er die Habgier seines Dieners Gechasi (2. Kg. $5_{26\,f.}$). Dieser sittlichen Hebung entspricht das gesteigerte Selbstbewußtsein des jahwistischen Profetentums. Man ist sich seiner inneren Überlegenheit über die heidnische Mantik bewußt. Ratlos stehen die damaszener Ärzte der Krankheit Naʿamans gegenüber, während das kleine

israelitische Mädchen Rat weiß und den Patienten zu dem Profeten von Samaria schickt, damit er erkenne, „daß es in Israel Profeten gebe“ (2. Kg. 5_8). Solche Männer können mit hohem Stolze auch Königen und Großen begegnen, können ihnen befehlen und gebührende Ehre von ihnen verlangen (1. Kg. $18_{7\,\text{ff.}\ 16\,\text{ff.}\ 41.\ 44}$ $19_{2\ \text{LXX}}$ 2. Kg. $4_{27.\ 37}$ 6_{22}). Wie man einen Profeten zu behandeln habe, lehrt die Legende 2. Kg. $1_{9\,\text{ff.}}$. Elias imponierendes Wort genügt, um die königlichen Boten, die den Baʿal-Zebub von Ekron befragen sollten, zur Umkehr zu veranlassen (2. Kg. $1_{2\,\text{ff.}}$), und scheu verstummt ein Ahab vor der lakonischen Entgegnung Elias (1. Kg. 21_{20}). In Elia haben diese Profeten das Bild ihres Heros gezeichnet, der entweder wie Elisa geschildert wird als ehrwürdiger Meister ihrer Zunft (2. Kg. $2_{1\,\text{ff.}}$) oder als der große Einsame, der in Schluchten, auf Bergeshöhen oder in der Wüste weilt, der nur gelegentlich unter den Menschen plötzlich auftaucht und wieder verschwindet, bis er in mythischer Apotheose auf feurigem Gefährte zum Himmel entrückt wird (2. Kg. $2_{1\,\text{ff.}}$).

Der Gott dieser Profeten ist hoch über die Heidengötter, über den Baʿal erhaben. Mit überlegenem Spott behandeln die Erzähler den Baʿal, der trotz aller lärmenden Bemühungen seine Verehrer nicht hören will oder kann, der vielleicht eins über den Durst getrunken hat und nun sein Räuschchen ausschlafen muß (1. Kg. 18_{19}). Eine Ahnung von der Nichtigkeit des Heidentums ist diesen Jahweprofeten zum Bewußtsein gekommen. Es ist ein ungleicher Kampf, den Jahwe gegen Baʿal führt. „Wie lange hinkt ihr auf beiden Kniekehlen? Ist Jahwe Gott, so folgt ihm; ist es Baʿal, so folgt ihm!“ (1. Kg. 18_{21}). Und als das Gottesurteil auf Karmel den Streit entschieden hat, fällt alles Volk nieder und ruft: „Jahwe ist Gott, Jahwe ist Gott!“ (1. Kg. 18_{39}). „Es gibt keinen Gott in allen Landen außer in Israel“ (2. Kg. 5_{15}) — so muß der Heide Naʿaman bekennen, und er nimmt unter dem Eindruck der neuen Erkenntnis Erde aus dem Lande Israels mit, um auch in seiner Heimat Jahwe verehren zu können (2. Kg. $5_{17\,\text{f.}}$). Deshalb können Jahwe und Baʿal nicht nebeneinander bestehen; Baʿaldienst und Baʿalbefragung sind Abfall von Jahwe (1. Kg. 18_{18} $19_{10.\ 14}$ 2. Kg. $1_{2\,\text{ff.}}$). Eben deshalb mußte König Ahasja an seiner Krankheit sterben, weil er zu Baʿal-Zebub nach Ekron geschickt hatte (2. Kg. $1_{3.\ 6}$), und Josafat zeigt eben darin seine Frömmigkeit, daß er nach einem Jahweprofeten verlangt, um dessen Wort zu vernehmen (2. Kg. 3_{11} vgl. 1. Kg. $22_{5.\ 7}$).

Über die Natur wie über die Völker herrscht dieser Gott. Er bedarf nicht gewaltsamer Naturfänomene, um seine Macht kund zu tun; im stillen Säuseln des Windes offenbart er sich dem Elia, eine geheimnisvolle und doch starke Macht, die auch

den verzweifelnden und todesmüden Profeten durch den Ausblick auf sieghaften Triumf zu trösten vermag (1. Kg. 19 11 ff.). Auch jenseits der Grenzen Israels übt er seine Macht. In Israel wie in Phönike bewirkt er die Hungersnot (1. Kg. 17 14); auch in fremdem Lande kann er erhören (1. Kg. 17 20 ff. 18 1 2. Kg. 5 17 f.). Die nationalen Bande, die ihn mit Israel verknüpfen, sind keine unbedingten; er kann auch sein eigenes Volk, wenn es von ihm abfällt, strafen; er kann den Feinden Sieg verleihen (2. Kg. 5 1), ja mit voller Absicht schickt er Hasael, den grimmigsten Gegner Israels, gegen sein Volk Israel (1. Kg. 19 15). Hier bahnt sich die Entschränkung der Religion aus nationaler Enge an, die dann bei Amos und seinen Nachfolgern konsequent durchdacht wird.

Was diese Gottesanschauung von dem eigentlichen Monotheismus der Späteren noch unterscheidet, ist das Fehlen der theoretischen Konsequenz. Die Stimmung des Monotheismus herrscht durchaus in den Elia- und Elisasagen[1], auch finden sich, wie gezeigt, Ansätze zu schärferer Formulierung des monotheistischen Gedankens (1. Kg. 18 39 2. Kg. 5 15), aber die Existenz anderer Götter wird theoretisch noch nicht bestritten. Der Gott der Wüste ist ein unduldsamer, eifersüchtiger Gott, der die Verehrung anderer Götter neben sich nicht erträgt; aber die Existenz der anderen Götter wird nicht bezweifelt, sondern unbefangen vorausgesetzt, und auch ihr Kult bei den Heidenvölkern noch als unbedenkliche Tatsache hingenommen. Die Forderung der alleinigen Verehrung Jahwes beschränkt sich auf Israel. Die Witwe von Sarepta bekehrt sich nicht zum Jahwekult, sondern erkennt nur an, daß Elia in der Tat ein Gottesmann und das Wort Jahwes in seinem Munde wahr sei (1. Kg. 18 24), und Naʿaman, der Aramäer, der sich entschließt, auch in seiner damaszener Heimat Jahwe Opfer darzubringen, erhält doch durch Elisa die Erlaubnis, daneben seinen königlichen Herrn auch in den Tempel Rammans zu begleiten und dem heidnischen Gott seine Reverenz zu bezeigen (2. Kg. 5 18 f.).

Je weniger die theoretische Konsequenz im Gottesbegriff gezogen ist, um so kräftiger tritt doch die ethische Verinnerlichung desselben hervor. Die Moral, die Jahwe fordert, ist eine höhere als die der Baʿalreligion; er haßt kanaʿanäische Unzucht und Zauberei (2. Kg. 9 32). Er schützt Recht und Gerechtigkeit gegen die Übergriffe des Despoten (1. Kg. 21). Erbarmen und Freundlichkeit gegen die Bedrängten und Hilflosen, Witwen und Waisen (1. Kg. 17 7 ff. 2. Kg. 4 1 ff.), Dankbarkeit für geleistete Dienste (2. Kg. 4 8 ff.), Milde auch gegen den wehrlosen Feind (2. Kg. 6 22), sind Tugenden, die seine Verehrer üben. Der alte

[1]) Vgl. Gunkel, Elia, Jahwe und Baal S. 54.

rauhe und rohe Gottesbegriff veredelt sich, indem er humanere Züge annimmt. Wohl kämpfen seine Anhänger im Namen des alten Kriegsgottes, Jahwes der Heere (1. Kg. 18_{15} $19_{10.14}$ 2. Kg. 3_{14})[1], des leidenschaftlich „eifernden" Gottes der Wüste, der dem Elia wie einst dem Mose (Ex. 33_{22}) bei der „Höhle" am Horeb erscheint und ihn wie Mose auf Nebo entrückt, ohne daß jemand sein Grab kennt (2. Kg. $2_{1\,ff.}$); wohl verteidigen sie das alte freie Recht des Israeliten (1. Kg. 21_3) gegen kana'anäischen Despotismus; wohl streiten sie, wie alle Reformer, gegen die Schäden ihrer Zeit im Namen des Alten und erheben die Flagge des mosaischen Ideals gegen die Einflüsse Kana'ans[2]. Aber indem sie das Neue bekämpfen, wandelt sich das Alte selbst in ihrer Hand und ein Neues, Höheres ringt sich durch. Was am Ende zum Durchbruch kommt, ist der Sieg der geistigen und sittlichen Religion gegenüber der Naturreligion.

3. Ausblicke.

Die religiösen Reformbestrebungen waren im 9. Jahrhundert, wie gezeigt, nicht auf das Profetentum beschränkt; man muß sich hüten, die große religiöse Bewegung in Israel in allzu engen Grenzen zu sehen. In den verschiedensten Kreisen des Volkes gährte es. Wer immer geneigt und befähigt war, über die religiösen Fragen tiefer nachzudenken, nahm teil an dem Ringen und Suchen nach neuen und höheren Formen der Anschauung. Neben den Kulturbestrebungen der Rekabiter und den Kultreformen der Leviten finden wir die Bearbeiter der alten Sagen, welche die heidnischen Mythen und Märchen umgießen und umgestalten zu edlen Zeugnissen von dem erhabenen und sittlich waltenden Gotte des Himmels und der Erde. Das Profetentum ist nicht der Urheber dieser neuen und höheren Anschauungen gewesen, aber wohl hat sein begeisterter Enthusiasmus der geläuterten Gottesanschauung den höchsten und schwung-

---

[1]) Daß Jahwe in 1. Kg. 18_{36} „Gott Abrahams, Isaaks und Israels" heißt, ist wohl sekundär; Benzinger und Gunkel streichen v. 36b als Dublette zu v. 37, Greßmann liest einfach „Gott Israels".

[2]) Von eigentlich rekabitischen Einflüssen findet sich in diesem Profetentum kaum etwas. Zur Profetentracht vgl. oben S. 145. Daß der Wein in den Profetengeschichten keine Rolle spielt (vgl. übrigens 1. Kg. $21_{1\,ff.}$ 2. Kg. 5_{26}), ist Zufall. Elias gelegentlicher Aufenthalt in der Wüste (1. Kg. 19) oder in der Einsamkeit des Karmels (2. Kg. $1_{9\,ff.}$ vgl. Elisa 2. Kg. 2_{25} $4_{25\,ff.}$) oder am Bache Kerit (1. Kg. 17_{3-6}) oder gar sein Hin- und Herwandern hat nichts mit dem Nomadentum zu tun. Elisa wohnt zu Samaria im Steinhause (2. Kg. 5_{19} $6_{32\,f.}$), ebenso die Profetengenossenschaften (2. Kg. $6_{1\,ff.}$). Daß Elisa, als ihn Elia beruft, seine bäuerliche Beschäftigung aufgibt (1. Kg. $19_{19\,ff.}$), hat mit Abneigung gegen den Ackerbau nichts zu tun.

vollsten Ausdruck gegeben. So erklärt es sich auch, daß die großen Profeten des 8. Jahrhunderts nicht direkt an das Profetentum der vorwiegend nordisraelitischen Profetengenossenschaften anknüpften. Sie bauten auf der breiten Grundlage, die durch die Reformbestrebungen seit langem gelegt war. Sie brachten nichts grundsätzlich Neues in die Religionsentwicklung hinein. Die einzelnen Elemente ihrer Anschauung waren gegeben. Die größten Taten der Geschichte sind nie Entdeckungen von Einzelheiten gewesen; vergessen ist der Mann, der zuerst durch Zufall entdeckte, Feuer zu machen, ebenso wie der Name dessen, der zuerst im Unglück die Strafe göttlicher Mächte erkannte. Große Männer dagegen sind es, die die vorhandenen geistigen Stoffe zur Einheit zusammenfaßten und dadurch belebten und nutzbar machten. Die Schöpfung einer solchen einheitlichen Anschauung ist die geschichtliche Tat der großen Profeten Israels. Das Neue bei Amos und seinen Nachfolgern ist die logische Kraft der Zusammenfassung der zerstreuten Teile zum Ganzen, die Erkenntnis des großen göttlichen Gesetzes in der Flucht der Erscheinungen, die klare theoretische Fassung und Durchsetzung dieses Gedankens. Erst dadurch wurde das Alte zum Neuen, der Bruch mit dem Veralteten und die Rettung des Lebensfähigen möglich.

Längst war die polytheistische Volksanschauung vor dem Auftreten der großen Profeten erweicht. Indem die Unterschiede der einzelnen Lokalgötter unter sich mehr und mehr ausgeglichen, ihre Interessen einander angenähert und ihr Verhalten zu den Menschen ähnlich geworden war — Jahwe und Ba'al waren ineinander aufgegangen —, war die Vereinheitlichung der Gottesanschauung vorbereitet. Als dann der eifernde Gott vom Sinai den fremden tyrischen Rivalen verdrängte, wurde der Monotheismus in der Praxis durchgeführt. Schon finden sich Ansätze zur monotheistischen Theorie, und die Sagenerzähler rechnen nur noch mit Jahwe, dem Weltgott, der Himmel und Erde schuf und die ganze Geschichte der Völker nach seinem Plane lenkt.

Auch in der Entwicklung der Kultpraxis zeigen sich die Keime zur Vereinheitlichung. Die Priester der alten Zeit erforschten von Fall zu Fall den oft launischen Willen der Gottheit; aus Vorzeichen und Träumen suchten die Wahrsager und Seher die immer geheimnisvollen göttlichen Absichten zu ergründen. Aber man hatte schon begonnen, in allgemeinen Grundsätzen den Willen der Gottheit zu fixieren. Wie sie nach gewissen allgemeinen Regeln handelte, so stellte sie auch allgemeingültige Forderungen an ihre Verehrer, und nur in außerordentlichen Fällen bedurfte es noch einer besonderen Ergrün-

dung ihres Willens. Es gab bestimmte Regeln, die ihr wohlgefällig waren. Nicht nur einzelne Regeln, wie sie der Priester für Kultus und Recht feststellte, sondern auch ein bestimmtes Lebensideal, wie es die Rekabiter formulierten. Neben den Priester stellte sich so der Laie. Im Profetentum, das sich vom Opferkulte und der Kultmantik mehr und mehr loslöste, trat der Laie ohne priesterliche Vermittlung in direkte Verbindung zur Gottheit. Indem sich so individuelle religiöse Bedürfnisse meldeten, wurde der Anfang zur persönlichen Religion gesetzt.

Diese Keime hat die große Profetie ausgestaltet. Die einzelnen willkürlichen Handlungen der Gottheit verschwinden nun hinter dem einheitlichen gesetzmäßigen Handeln des einen Gottes. Dem entspricht ein praktisch-sittliches Lebensideal, welchem das ganze persönliche Leben sich unterordnet. Sünde ist fortan nicht mehr kultische Beleidigung der Gottheit, absichtlich oder unabsichtlich; Sünde ist stets eins, nämlich bewußter Abfall vom sittlichen Willen Gottes. So tritt Gott und Mensch in unmittelbare Beziehung, und der Sinn des menschlichen Lebens wird eine sittliche Lebensordnung, die nach dem klar erkannten göttlichen Willen geregelt ist. Der nationale Gedanke tritt zurück hinter dem persönlichen Ideal, und die bisher nur vom engen Horizonte der Nation angeschaute Geschichte wird zum Schauplatz universaler Ziele Gottes.

Verkündiger dieser neuen Anschauung werden die großen Profeten. Vor der Klarheit ihres Denkens schwindet mehr und mehr das altertümliche Wesen der ekstatischen Mantiker. Sie sind nicht mehr willenlose Verzückte, die im Taumel Einzelauskünfte über die verborgenen Absichten und Launen der Gottheit geben, sondern feierliche klardenkende Verkünder einer großen einheitlichen Anschauung. Wohl fühlen auch sie sich, als Werkzeuge der Gottheit, vom Geiste ergriffen und dem Willen des Gottes unbedingt hingegeben; auch bei ihnen treten noch die alten profetischen Formen, wenn auch in abgeklärter Gestalt, auf; sie warnen und raten von Fall zu Fall durch ihre Orakel, aber der Einzelfall ist nur ein Teil ihrer Einsicht in das Ganze des göttlichen Willens. Die Enthüllung von Einzelgeheimnissen und konkreten Dingen ist Nebensache; sie kümmern sich nicht mehr um entlaufene Esel, aber wohl um die großen Geschicke der Völker. Hier zeigt sich noch am deutlichsten ihr Zusammenhang mit der Vergangenheit; hier sind sie Berufsekstatiker, schauen und deuten Visionen, arbeiten mit symbolischen Handlungen, freilich auch hier in voller Klarheit ohne orakelhafte Zweideutigkeit. Denn zuletzt herrscht überall bei ihnen die Erkenntnis des göttlichen Gesamtwillens, von der aus der Einzel-

fall beurteilt wird. Auch ohne immer von neuem „begeistert“ zu werden, wissen sie, was der Wille ihres Gottes ist.

So wird hier erstmalig eine einheitliche und rationale Einsicht in das Wesen Gottes und der Welt gegeben. Gewonnen ist sie im enthusiastischen Schauen, in der Einigung mit der Gottheit selbst, aber rational wird sie ausgebaut als eine umfassende Welt- und Lebensanschauung. Vor den Filosofen Griechenlands haben die israelitischen Profeten das Gesetz der die Welt einheitlich beherrschenden moralischen Kausalität entdeckt. Indem sie den Gedanken von der Einheit Gottes und dem sittlichen Sinn des Weltgeschehens, vor allem der Geschichte, klar formulierten, haben sie die Kultusreligion zur sittlichen Religion, die Naturreligion zur Geschichtsreligion erhoben.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

Fünftes Kapitel.

Die großen Profeten.

> Wenn die andern wachend träumen und von ungeheuren Vorstellungen aus allen ihren Sinnen geängstiget werden, so lebt er den Traum des Lebens als ein Wachender, und das Seltenste, was geschieht, ist ihm zugleich Vergangenheit und Zukunft. (Goethe.)

I. Amos.

1. Berufung und Wirksamkeit des Amos.

Ein steiniges und zerklüftetes Gebirgsland dehnt sich von Jerusalem südostwärts und stürzt in steilen Abhängen zum Toten Meere ab. Wirres Felsgeröll lagert, von den Winterregen hinuntergeschwemmt, in engen Schluchten; spärlicher Graswuchs kleidet die harten Steinflächen der Höhen. Nur ungern wandert der Hirt, wenn die besseren Weiden abgegrast sind, in diese Einöde der Wüste Juda, die, arm an Quellen, seit alters ein Aufenthalt der Beduinen und zu Zeiten mönchischer Einsiedler gewesen ist.

Hart am Westrande dieser Einöde lag, auf breitem Gipfel eines nicht steilen Berges, die Heimat des Hirten Amos, ein Dörfchen Tekoa, das seit den Kreuzzügen verwüstet, heute nur noch als Ruinenstätte bekannt ist (chirbet teḳû'a). Steile, nur in der Regenzeit von Gießbächen durchströmte Täler ziehen sich im Nordosten und im Süden bis zum Toten Meere hinab, während auf den übrigen Seiten ein Gürtel ebenen Flachlandes, für spärlichen Kornbau geeignet, den Berg umgibt. Von hoher Warte aus schaut man hier weithin über Täler und Höhen, besonders gegen Nordosten und Südosten, wo die Einschnitte zwischen den Bergen Ausblicke auf den Spiegel des Toten Meeres eröffnen und die gerade Linie des moabitischen Gebirgsrückens den Horizont bildet[1]. Die einstigen Bewohner dieser Gegend sind vermutlich vom Süden eingewandert und scheinen dem Klane Zerach angehört zu haben, der, ursprünglich edomitisch (Gen. 36 13), später dem in Betlehem heimischen Klane Juda

[1]) E. Robinson, Palästina II 406ff.

zugerechnet wurde[1]. Während weiter westwärts um Betlehem und Hebron Getreide-[2], Wein- und Obstbau[3] betrieben wurde[4], waren die Bewohner dieses an die Wüste grenzenden Landstriches, auch die seßhaften, vor allem Herdenzüchter; ihr Tier war nicht das vom Getreidebauer gezüchtete Rind[5], sondern das Schaf und die Ziege[6].

Einfach und herbe, wie die Natur seiner Heimat, ist der erste große Profet Judas, dessen Geburt in die ersten Jahrzehnte des 8. Jahrhunderts fällt. Als einfacher Hirtenknabe ist er in ärmlichen Verhältnissen[7] draußen bei den Kleinviehherden aufgewachsen und Schafhirt geworden[8]. Wie vertraut ihm das Hirtenleben war, verraten die in seinen Sprüchen verwendeten Bilder und Vergleiche. Abenteuer, wie sie der junge David als Hirt erlebte, wenn Löwe oder Bär ihm ein Schaf der Herde raubte und er dem Raubtier nachlief, um die Beute aus seinem Rachen zu reißen oder es totzuschlagen (1. Sam 17 34 f.), — sie sind auch dem Amos wohlbekannt. Gar manchmal hat er den Löwen im Waldesdickicht brüllen (3 8) oder über seiner Beute knurren hören (3 4); auch er mag dem Löwen nachgelaufen sein, um ein geraubtes Tier ihm zu entreißen, und hat nur ein paar Unterschenkel oder ein Ohrläppchen noch retten können (3 12). Er weiß, wie dem zu Mute ist, der vor dem Löwen flieht und dem Bären begegnet, der ins Haus flüchtet und dort die Schlange zum Bisse bereit vor sich sieht (5 19). In der freien Natur hat er sein Leben verbracht, hat als Vogelsteller Fallen und Schlingen gestellt (3 5), hat die Frühjahrsgräser sprossen sehen (7 1 f.), er hat zugeschaut, wenn man den Graswuchs, von dem der König in der Hauptstadt die Abgabe erhielt (7 1), abmähte und die Herbstfrüchte im Korbe sammelte (8 1 f.); er kennt die Sorgen des Hirten und des Landmannes, wenn Dürre und Heuschreckenplage ihre Hoffnungen bedrohen (7 1–6).

---

[1]) E. Meyer, Die Israeliten S. 435. — [2]) Ruth 2f.

[3]) Num. 13 23 f. Gen. 49 11 f.

[4]) Vgl. die im Bibelatlas von Guthe (1911) gezeichnete Grenzlinie seßhaften Wohnens. — [5]) Über Am. 7 14 s. u.

[6]) Ein Typus dieser Kleinviehzüchter ist Nabal in Ma'on, der neben etwas Acker-, Wein- und Feigenbau (1. Sam. 15 18) vor allem Schaf- und Ziegenzucht treibt (1. Sam. 25 2 ff.).

[7]) Amos nennt sich 7 14 בולס שקמים, d. h. entweder Maulbeerenzüchter, oder vielleicht auch, da Maulbeeren heute in dieser Gegend nicht gezüchtet werden [Graetz und Oort folgern daraus irrtümlich, daß Amos nicht Judäer gewesen sei; vgl. dagegen Marti zu Am. 7 14], Maulbeerenesser (Gressmann, Schriften des A. T. II 1, 330). Maulbeeren sind Armeleutekost (Tristram Natural History of the Bible [8] 1889 S. 397—400).

[8]) Am. 1 1: נקד (vgl. Mešaʿ-I. Z. 30). Am. 7 14 MT nennt Amos בקר, LXX jedoch übersetzt αἰπόλος (נקד). Aber auch Am. 7 15 ist von Kleinvieh (צאן) die Rede.

Die Jugend des Amos fiel in die Regierung des judäischen Königs Amasja. Die damalige Lage der syrischen Staaten war durch das erneute Vordringen Assyriens bestimmt. Noch zu Ende des 9. Jahrhunderts war es den Aramäern möglich gewesen, eine kräftige Politik gegen Israel zu verfolgen. Jehu und Joahas von Israel hatten unter ihr zu leiden gehabt; die Erinnerung an jene grausamen Kriege, durch die sie das Ostjordanland erobert hatten, klingt noch in Am. 1_3 nach (vgl. 1. Kg. 19_{15-17} 2. Kg. 8_{12} $10_{32\,f.}$). Bis ins Westjordanland waren die Feinde vorgedrungen, hatten dort israelitische Städte erobert und Israels Kriegsmacht stark eingeschränkt (2. Kg. $13_{3.\,7.\,22.\,25}$); ja selbst das in der Filisterebene gelegene Gat[1] hatten sie erstürmt (2. Kg. 12_{18}), und nur durch hohen Tribut aus dem Tempelschatz hatte sich Joasch von Jerusalem aus ihrer Gewalt loskaufen können (2. Kg. 12_{19}). Das wurde anders mit dem Beginn des 8. Jahrhunderts, als die Assyrer anfingen, Damaskus durch ihre Angriffe in Schach zu halten. Alle syrischen Kleinstaaten mußten fortan dem Assyrer Tribut zahlen. Dem israelitischen Nordreiche gab das Gelegenheit, sich wieder aufzurichten. Joasch von Israel errang drei Siege über die Aramäer, die ihm bereits Elisa geweissagt haben soll (2. Kg. 13_{14-19}) und gewann die verlorenen Städte des Westjordanlandes zurück (2. Kg. $13_{24\,f.}$); sein Sohn Jerobeam II. eroberte nach den Weissagungen Jonas ben Amittai auch das Ostjordanland wieder (2. Kg. 14_{25}). Siegesfrohe Stimmung erhob ihr Haupt in Israel. Man war stolz auf die errungenen Siege, auf die Einnahme von Lodabar und Karnaim[2] (6_{13}). Als das erste der Völker fühlte man sich wieder (6_1); Jahwe war mit ihnen (5_{14}); nichts wünschte man sehnlicher als den „Tag Jahwes", an dem der Gott Israels sich und sein Volk durch einen letzten endgültigen Sieg verherrlichen sollte (5_{18}).

Nicht nur im Nordreiche, sondern auch in Juda schienen sich erfreulichere politische Zustände anzubahnen. Schon Amasja hatte die Edomiter, die sich um die Mitte des 9. Jahrhunderts von Juda losgerissen hatten (2. Kg. 8_{20-22}), im Salztale (wâdi el-milḥ) östlich von Beersaba besiegt und Sela erobert (2. Kg. 14_7); als dann freilich sein Siegesbewußtsein ihn verführte, auch gegen das Nordreich loszuschlagen, erlitt er bei Bet-schemesch (ʿain schems) eine vernichtende Niederlage; Joahas von Israel schleppte ihn gefangen nach Jerusalem, eroberte die Stadt, schleifte einen Teil ihrer Mauern, plünderte Tempel und Palast

---

[1]) Wohl = tell eṣ-ṣâfije (vgl. Hölscher, ZDPV XXXIV 1911, S. 49ff).

[2]) Karnaim vielleicht = schêch saʿd (vgl. Hölscher ZDPV XXIX 1906 S. 142ff.); zur Lage des nicht genau identifizierten Lodabar (Lidbir?) vgl. a. a. O. S 138.

und nahm Geiseln mit, durch die die Abhängigkeit des kleinen Juda von seinem mächtigeren Nachbarn sicher gestellt wurde; Juda blieb Israel gegenüber, wie Joahas es spöttisch ausdrückt, eine Distel gegenüber der Zeder (2. Kg. 14_{8-14}). Trotzdem konnte Juda im Süden seine Politik weiter verfolgen. Amasjas Nachfolger Asarja gewann durch die Besetzung des Hafens von Elat die Verbindung mit dem roten Meere, die Handel und Wohlstand in Juda förderte.

Das Verhältnis zum Nordreiche blieb natürlich ein gegespanntes. Juda, einst unter David und Salomo der führende unter den israelitischen Stämmen, hatte seit der Reichstrennung die Vorherrschaft eingebüßt und spielte dem Nordreiche gegenüber eine unbedeutende Rolle. Nur mit schmerzlichen Empfindungen konnte der Judäer diese Entwicklung der Dinge ansehen. Seine nationalen Sympathien standen auf Seiten des Davididenhauses, für das man gegen die Tochter Ahabs und Isebels eingetreten war (2. Kg. 11_{18}) und das man auch nach der Ermordung Amasjas nicht im Stiche gelassen hatte (2. Kg. $14_{20\,f.}$). Die Antipathie gegen das Nordreich scheint durch ein Gefühl des religiösen Gegensatzes verstärkt gewesen zu sein. In Juda hatten die jahwistischen Reformbestrebungen stärker als im Nordreich Boden gefaßt; seit den Tagen Asas sehen wir die Priester zu Jerusalem am Werke, Reformen des Kultes durchzuführen, und, seit nach ʿAtaljas Sturze der Oberpriester den sechsjährigen Davididen auf den Tron gehoben hatte (2. Kg. $11_{4\,ff.}$), war der priesterliche Einfluß wesentlich erstarkt. ʿAsarja hatte eine Zadokidin zur Frau (2. Kg. 15_{33}). Eifrig kümmerten sich die Könige nicht nur um die Ausstattung des Tempels (2. Kg. $12_{5\,ff.}$), sondern unterstützten auch vielfach die priesterlichen Reformtendenzen: Amasja erfüllte eine Forderung der priesterlichen Reformer (vgl. Dt. 24_{16}), als er die Ausübung der Blutrache an den Kindern (2. Kg. $14_{5\,f.}$) verbot. Die spätere Tradition wird nicht unrecht haben, wenn sie den Königen von Joasch bis Jotam das Zeugnis der Frömmigkeit ausstellt. Man muß diese politischen und religiösen Gegensätze zwischen Israel und Juda in Rechnung stellen, um zu verstehen, daß die Profetie des Amos sich nicht gegen Juda, sondern gegen das Nordreich richtet.

Dennoch ist es noch ein tieferer Gegensatz, als der zwischen Juda und Israel, der Amos bewegt. Die Sehnsucht der gährenden Zeit, die in mancherlei Reformbestrebungen seit langem zu Tage getreten war, hat auch ihn ergriffen und ihm die Augen geöffnet für die tiefen Schäden des kanaʿanäischen Kulturlebens, die der einfache Hirte des Südens aufs stärkste empfindet. Die alten patriarchalischen Ordnungen sind im Schwinden, die Bande der

Geschlechterorganisation gelockert. Der Einzelne und sein Egoismus lehnt sich auf gegen die Gesellschaft, der Reiche gegen den Armen, der Hohe gegen den Niedrigen. Vom Gegensatz der Klassen ist das Volk zerrissen, der Arme bedrückt und zertreten (3 9 4 1 5 11 f.). Habgier regiert und sammelt sich Schätze (3 10); gewinnsüchtige Händler verkaufen das Korn zu Wucherpreisen (8 5); bis aufs Blut saugt man den kleinen Mann aus, pfändet ihm das letzte Kleid (2 8) und verkauft ihn als Sklaven (2 6). Gerechte Rechtsprechung im Tore scheint nicht mehr zu bestehen, das Recht ist in Wermut verwandelt; bestechliche Richter treten das Recht mit Füßen (2 7 5 7. 10–12. 15. 24 6 12). Die Ursache aber all dieser Schäden ist, daß man treulos die Sitte der Väter, die Forderungen des alten Gottes verlassen hat.

Wie anders war dies Leben der Kultur als die einfache Weise der Väter, wie sie der Hirt in seiner ländlichen Heimat kannte! Statt der schlichten Zelte, in denen die Väter einst lebten, hatte man prunkvolle Häuser von Quadern ausgelegt mit Elfenbein gebaut, Winter- und Sommervillen (3 15 5 11). Da ruhten sie auf üppigem Lager, auf Elfenbeinbetten (6 4 vgl. 3 12), schmausten und zechten. Wie Eumäus, als er die Freier beim Mahle beobachtet, so jammert es den Hirten von Tekoa, wenn er sieht, wie man schonungslos die jungen Lämmer und Kälber zum fröhlichen Gelage von der Herde wegschleppt (6 4). Da salben sie sich mit kostbarem Öle (6 6), trinken den Wein aus großen Mischkrügen (6 6), — oft ist's Wein, um den man den Armen gepfändet hat (2 8). Und während lärmende Harfenmusik das Gelage belebt (6 5) und die Weiber in lüsterner Erregung zum Trinken ermuntern (4 1), herrscht überall Trunkenheit (6 7) und widerliche Unzucht (2 7). Wie haßt Jahwe dies alles, er, dem Wein und Trunkenheit von jeher zuwider, dem kanaʿanäische Unzucht allezeit ein Greuel war!

Selbst vor der Stätte des Kultes, wo man Jahwe zu verehren glaubt, machen die Laster nicht Halt. Abscheulich und nichtswürdig dünkt Jahwe solcher Kult, eitel Sünde und Frevel:

Nach Betel zieht und frevelt!
Nach Gilgal! frevelt mehr!
Frühmorgens schlachtet Opfer,
Bringt Zehnt am dritten Tage,
Gesäuert Brod verbrennt,
Schreit laut Freigaben aus!
Denn so behagt es ja
Euch Söhnen Israels! (4 4–5.)

Betel, Gilgal, Samaria und wie diese Kultstätten heißen mögen, auch das judäische Beersaba (5 5) — sie alle sind für Amos nicht Stätten wirklicher Jahweverehrung, sondern jahwefeindlicher Abgötterei (5 5).

Und was wird nun werden? Wird Jahwe gegen dies Treiben mit Strafen und Züchtigungen einschreiten? Er, der starke Gott, der den Vätern half, als er sie aus Ägypten führte (9_7)? Amos ist aufgewachsen in der Religion der Väter, er hat erzählen hören von dem Gott der Vorfahren, der vor Alters die Väter aus der Wüste in das Land brachte und den heimatlosen Nomaden festen Wohnsitz schenkte. Fern nach Süden über das Tote Meer hinaus mag man wohl manchmal dem Knaben mit der Hand gedeutet haben, dorthin, wo man sich in erhabener Bergeinsamkeit den Wohnsitz des Gottes dachte (1. Kg. $19_{8\,\mathrm{ff.}}$), der in der Stunde der Gefahr von dort aus seinem Volke zu Hilfe eilte (Ri. 5_4) und in den Wundern der Natur seine Herrlichkeit zeigte. In frommem Staunen mag der besinnliche Hirtenknabe gar manchmal, wenn er draußen in der Einsamkeit die Herden hütete, selber das Wirken des Gottes gespürt haben, — des Gottes, der im glühenden Ostwind aus der Wüste herüberkam und das Gras versengte, der im Blitz und Donner erschien, der die unheimlichen Wasserfluten herniederschüttete und Fels und Geröll durch die Schluchten herabschwemmte. Da ist ihm die ehrfürchtige Erkenntnis aufgegangen, daß nichts Gewaltiges von ungefähr, daß alles Unheil, was es auch sei, seine Ursache in ihm, dem großen Jahwe habe. In lebhaften Bildern hat er diese Erkenntnis besungen:

Wandern wohl zwei zusammen,
Die nicht sich kennen?
Brüllt wohl der Löwe im Wald,
Der keinen Raub fing?
Hört man die Stimme des Leun,
Der nichts erbeutet?
Fällt wohl ein Vogel zur Erde,
Wo keine Schlinge?
Springt wohl die Falle vom Boden,
Ohne zu schnappen?
Klingt wohl das Horn in der Stadt,
Daß die Leute nicht bebten?
Trifft wohl ein Unheil die Stadt,
Das nicht von Jahwe? (3_{3-6}).

Und Amos zieht die Schlußfolgerung: all die Plagen, die Land und Volk jüngst heimgesucht haben, Hungersnot und Dürre, Kornbrand und Gelbwuchs, Heuschrecken, Krieg, Pest und Erdbeben, all das sind Schickungen des zürnenden Gottes gewesen, Warnungen an sein Volk, daß es zur Art der Väter umkehre. Glich nicht schon das Volk einem Holzscheit, das mit knapper Not dem Feuer entrissen ward? (4_{6-11}). Wer Ohren hatte zu hören, der mußte in so ernsten Zeiten die Stimme des Gottes verstehen; aber keiner der Zeitgenossen schien zu hören.

Da ist dem Hirten von Tekoa eine neue Erkenntnis aufgegangen. In wundersamen Gesichten nahm er wahr, was tauben Ohren verschlossen, blinden Augen verborgen war. Vermutlich gehören die beiden ersten Gesichte (7_{1-6}) des Fünfvisionenzyklus in diese frühste Zeit des Amos. Draußen im Freien sehen wir den nachdenklichen Jüngling, erfüllt von bangen Ahnungen. Frühling ist es. Die Beamten aus der Hauptstadt haben den frischen Grasschnitt für den königlichen Marstall abgeholt, und sehnlichst warten die Landleute jetzt auf das neue Wachstum des jungen Krautes, das den Herden die unentbehrliche Nahrung geben soll. Da tritt die Heuschrecke auf. Mit Schrecken sieht der junge Hirt die Brut des Ungeziefers[1], sieht, wie die schädlichen Tiere ausschlüpfen und über das junge Kraut herfallen[2], und bitterer Schmerz ergreift ihn. Er hebt zum Gebet die Hände: „O Herr Jahwe, vergib doch! Wie soll Jakob bestehen, wo er schon so gering ist!“ Mitleid mit seinem Volke hat ihn zum Fürbitter gemacht; mitleidvoll klingt ihm die göttliche Antwort. Jahwe hat ihn erhört, er hat sich's gereuen lassen. „Es soll nicht geschehen!“, spricht Jahwe.

Und wieder sehn wir den jungen Hirten draußen auf weiter Flur. Sommer ist es geworden, glühender Sonnenbrand hat die Wasser ausgetrocknet; die Volksfantasie deutet es sich als Wirkung des Feuers Jahwes[3], welches den großen Himmelsteich, aus dem sich der Regen ergießt, aufgezehrt hat und nun im Begriff ist, auf die Erde überzugreifen, um auch sie mit glühendem Brande zu versengen[4]. Und wieder drängen sich Worte des Gebetes auf die Lippen des Hirten: „O Herr Jahwe, höre doch auf! Wie soll Jakob bestehen, wo er schon so gering ist!“ Und wieder erhält er die tröstliche Antwort: „Es soll nicht geschehen!“ In den Erfahrungen des Gebetes für sein Volk ist Amos zum Profeten geworden.

In der Seele des jungen Hirten brennen die Gedanken wie Feuer. Mehrmals hat Jahwe sein Gebet sichtlich erhört. Ist es wahr, daß der Gott ihn zu seinem Diener bestimmt hat? Soll er hingehen und selber die sündigen Zeitgenossen zur Umkehr rufen?

---

[1]) Lies mit LXX 7_1: יֵצֶר גֹּבַי.

[2]) Lies: וְהִנֵּה יֶלֶק אַחַר גִּזֵּי הַמֶּלֶךְ יֵרֵדוּ [הֵא מְכַלֶּה] לֶאֱכֹל (LXX βροῦχοι) אֶת־עֵשֶׂב הָאָרֶץ.
Mit der von Greßmann bevorzugten Lesart der LXX, die den König Gog hier einführt, kann ich mich nicht befreunden.

[3]) Vgl. die ähnliche Vorstellung in dem Stormschen Märchen von der Regenmuhme.

[4]) Der unsichere Text kann vielleicht gelesen werden: וְהִנֵּה קָרָא לָרִב אֵשׁ יהוה.

Da kam jene einsame Stunde draußen auf dem Felde bei den Herden. Amos hat nicht viel Redens von ihr gemacht; viel Worte sind nicht seine Art. Der Erzähler in Am. 7 10–17 läßt ihn vor dem Oberpriester zu Betel davon sprechen: von der Herde hat Jahwe ihn genommen und ihm befohlen: „Geh hin und weissage gegen mein Volk Israel!“ Da hat's ihn nicht länger gehalten; wer könnte sich sträuben, wenn das göttliche Muß den Menschen zwingt!

Es brüllt der Leu — wer schräke nicht zusammen!
Es spricht der Herr — wer würde nicht verzückt! (3 8).

So macht er sich auf den Weg ins Nordreich, um sich des göttlichen Auftrages zu entledigen.

Wenn Amos es ablehnt, Profet (nābī) zu sein (7 14), so sieht er in diesem Titel schwerlich etwas Entehrendes; haben doch Hosea (9 7 f.), Jesaia (vgl. Jes. 8 3) und alle Späteren sich des Profetennamens nicht geschämt. Er will nur sagen, daß er kein gelernter Profet sei, kein Glied der Profetengenossenschaft (ben nābī), sondern ein einfacher Hirt; aber auch er kann „profezeien“ (7 15 vgl. 3 8)[1]. Unmittelbaren Auftrag hat ihm Jahwe gegeben, als er ihn von der Herde weg berief. Bescheiden und stolz zugleich ist sein Anspruch. Auch seinen Lippen entquillt, wie dem Munde des berufsmäßigen Ekstatikers, göttliche Rede. In fast allen echten Amossprüchen ist es der Gott selber, der redet[2]. Nur ein Beispiel für viele:

Auf allen Plätzen tönt die Klage,
Und Wehe! schreit's in allen Gassen.
Der Landmann ruft zum Trauersang,
Zum Klagelied der Leichensänger.
In jedem Weinberg tönt die Klage,
Wenn ich durch eure Mitte schreite! (5 16–17).

Das ist echter Profetenstil. Amos predigt nicht. Er ergeht sich nicht in langer Rede, in breiten Betrachtungen mit überlegten Gedankengängen; kurze rhythmische Sprüche mit scharfer Pointe sind es, in denen das inspirierte Wort sich ihm auf die Lippen drängt, in hohem Pathos, heftiger Leidenschaft, gleichgültig gegen die schwachen Empfindungen menschlichen Mitleids. Sprunghaft wechseln die Bilder. Er zeichnet nur in andeutenden Strichen; denn auch der Profet vermag nicht die Einzelheiten der Zukunft zu sehen, auch ihm ist der Schleier nur teilweise gelüftet. Er schaut, wie im Spiegel, nur dunkle Umrisse: den Fall der Paläste, den Brand der Burgen, den

---

[1]) Am. 7 12 f. 15: הִנָּבֵא; 3 8: יִנָּבֵא.

[2]) Außer in Am. 3 3–6. 7–8 5 2. 14–15. 18–20.

nahenden Feind. In immer neuen Bildern sieht er die kommende Katastrofe. Bald erscheint ihm der rächende Gott mit Pest und Seuchen ($5_{16\,f.}$), bald wie ein alles verzehrendes Feuer (5_6); sein Tag ist Nacht und Dunkel (5_{20}), grausiges Erdbeben, vor welchem alle der panische Schrecken packt (2_{13-16}):

Dann laß' ich's schwanken unter euren Füßen,
Sowie von Garben voll der Wagen schwankt.
Dahin ist jede Zuflucht flüchtger Eile,
Gelähmt des Recken starke Leibeskraft,
Sein Leben kann der Krieger nicht mehr retten,
Der Schütze leistet keinen Widerstand,
Wer leicht zu Fuß, entrinnen kann er nicht,
Nicht rettet sich der Reiter hoch zu Roß.
Wer starken Mutes unter Kriegern war,
Nackt muß er fliehen[1]. Das ist Jahwes Spruch.

In solchen Katastrofen hatte man sich einst das Erscheinen des Naturgottes vorgestellt; für Amos sind diese Vorstellungen grandiose Bilder, hinter denen sich eine neue Wirklichkeit verbirgt. Denn Amos erwartet das Gericht als ein geschichtliches; der Naturgott ist zum Gott der Geschichte geworden, und ein geschichtlicher Feind ist das Werkzeug, mit dem Jahwe sein Volk straft. Nie sagt Amos mit dürren Worten, welcher Feind es ist — nur gelegentlich (6_{14}) gibt er eine Andeutung —, aber seine Hörer verstehen die geheimnisvollen Worte wohl, sie wissen, daß Assur gemeint ist.

In alledem kennzeichnet sich die Rede des Amos als ekstatische Rede —, aber welch ein Abstand von der älteren profetischen Ekstase! Keine gestammelten, halbverständlichen Laute, sondern klare Verkündigung göttlicher Wahrheiten. All die äußerlichen Mittel, Tanz und Musik, die in den Profetenzünften noch geübt wurden (vgl. noch 2. Kg. 3_{15} 1. Sam. $19_{18\,ff.}$), alles exaltierte Gebahren ist geschwunden vor abgeklärter Vergeistigung. Auch zauberhafte Wundertaten, wie sie zum alten Profetenhandwerk gehörten, kennt Amos nicht. Dagegen erlebt er die göttliche Offenbarung in Form des „Gesichtes", wie die alten Seher; als „Seher" (ḥōzā) wird er selbst bezeichnet (7_{12} vgl. $7_{1.\,4.\,7}$ 8_1 9_1). Die fünf Gesichte, die er in einem Zyklus selber zusammengestellt hat (Am. 7—9), sind nicht nächtliche Traumgesichte, sondern Erlebnisse des wachen Zustandes bei hellem Tage, die sich dem innerlich tief Bewegten einstellten, während er sich lebhaften Eindrücken, dem Auftreten der Heuschrecke oder den Erscheinungen der Dürre, hingab. Diese Eindrücke selbst sind, wie früher festgestellt worden ist[2], keine reinen

[1]) Streiche: „an jenem Tage".
[2]) Vgl. S. 45.

Halluzinationen, sondern normale Sinneswahrnehmungen[1], die mit halluzinatorischen Elementen sich mischend das „Gesicht“ erzeugen. An normale Sinneswahrnehmungen wird auch bei dem Maurer mit dem Senkblei[2] und bei dem Korbe mit Herbstfrüchten zu denken sein[3]; Halluzination ist hier erst der Gottesspruch, auf den die „Gesichte“ hinauslaufen. Auch das letzte „Gesicht“ ($9_{1\,ff.}$) wird in entsprechender Weise zu verstehen sein: während sich Amos im Tempelhofe zu Betel befindet und er mit leiblichen Augen den dortigen Altar sieht, taucht vor seinen Augen halluzinatorisch die Gestalt des Gottes auf, der im Begriff ist, sein Heiligtum selbst zu zerstören und dessen Worte der Entzückte vernimmt[4].

Das Auftreten des Amos im Nordreiche wird nur kurz gewesen sein; wenigstens scheint der Redaktor des Buches (1_1) die ganze Weissagung des Profeten in ein einziges Jahr zu verlegen. Es ist möglich, daß der Visionenzyklus dies noch wiederspiegelt, wenn die erste Vision im Frühjahre, die zweite in der Sommerhitze, die vierte im Herbste spielt und wenn, wie man aus manchen Amossprüchen wohl geschlossen hat, das Auftreten in Betel in die Zeit des Herbstfestes zu verlegen wäre. Daß Amos nur in Betel, ja vorwiegend dort aufgetreten sei, ist nicht wahrscheinlich. 4_1 ist gewiß nicht in Betel gesprochen, eine Reihe von Stellen weisen auf Samaria ($3_{9.12}$ 4_1 6_1), worauf auch die Erwähnung der Burgen ($3_{10.11}$ 8_3) am besten paßt. Er mag also an verschiedenen Orten gesprochen haben, bis er zum Herbstfeste nach Betel ging, wo er unter der Menge der zusammenströmenden Wallfahrer auf eine besonders große Zuhörerschaft rechnen konnte. So werden die Sprüche, die von ihm über-

---

[1]) Wenn es heißt, daß Jahwe ihn diese Dinge schauen ließ ($7_{1.4.7}$ 8_1), so besagt das nur, daß Jahwe seine Aufmerksamkeit auf diese Dinge richtet.

[2]) Am. 7_7 dürfte vielleicht mit LXX Al. u. a. zu lesen sein: כֹּה הֶרְאַנִי אֲדֹנָי יֹחֵל וְהִנֵּה אִישׁ נִצָּב עַל חוֹמָה, wobei das letzte Wort emendiert ist aus dem überlieferten חוֹמַת אֲנָךְ. Die Deutung dieses Gesichtes nach Condamin (Revue biblique, Oct. 1900), der den geschauten Mann als den unbesieglichen Feind mit Eisen und Stahl versteht, leuchtet mir nicht recht ein, da dann der Begriff „Mauer“ bedeutungslos sein würde.

[3]) Die göttliche Frage: Was siehst du? und die entsprechende Antwort des Profeten sind häufig bei dieser Art von „Gesichten“, die von sinnlich wahrgenommenen Objekten ihren Ausgangspunkt nehmen.

[4]) Der Text Am. 9_1 ist verdorben; der Imperativ הַךְ ist gewiß falsch, da kein Engel oder Diener Jahwes, an den der Befehl gerichtet sein müßte, genannt wird, und Jahwe selber im folgenden der Ausführende ist. Der Text scheint absichtlich korrigiert worden zu sein, um das anthropomorphe Handeln Jahwes zu beseitigen. Ursprünglich mag אַכֶּה statt הַךְ und וְאֶבְצָעֵם statt יִבְצָעֵם dagestanden haben.

liefert sind, sich vielleicht auf mehrere Monate verteilen, in denen er an den verschiedensten Orten des Nordreiches tätig war.

In Betel erreichte ihn am Ende das Schicksal, wie Am. 7 10–17 erzählt. Der Oberpriester Amasja, der die Aufsicht am königlichen Heiligtum führte, war mißtrauisch gegen den Mann geworden, der aus dem feindlichen Juda gekommen, sich seit geraumer Zeit im Lande herumtrieb und Unheil gegen Land und König weissagte (7 10–11). So lange die Profeten, wie etwa Jona (2. Kg. 14 25), Sieg und Glück verhießen, waren sie willkommen; predigten sie aber Unglück, so witterte man Meuterei und Empörung; man hatte das oft genug erlebt. Amos wurde des Landes verwiesen und keine Verteidigung seiner göttlichen Sendung half ihm gegenüber dem Ausweisungsbefehl, der immerhin milde war. Mit zorniger Drohung gegen Amasja verließ er die Stätte seiner Wirksamkeit[1]:

Man wird dein Weib dir schänden in der Stadt,
Und Sohn und Tochter wird durchs Schwert dir fallen;
Dein Ackerfeld wird mit der Schnur verteilt,
Auf ungeweihter Erde wirst du sterben. (7 17.)

Amos hat, wie die Ichstücke in 7—9 beweisen, selber Aufzeichnungen seiner Weissagungen gegen das Nordreich hinterlassen. Ob er ihre Erfüllung noch erlebt hat, wissen wir nicht. Die erste Sammlung der „Amosworte“ erfolgte wohl erst nach seinem Tode in Juda.

2. Die Bedeutung seiner Profetie.

Das Neue und Bedeutsame bei Amos liegt einerseits in seiner Gottesanschauung. Die traditionelle Vorstellung war die des Volksgottes, die auch bei Amos noch hereinspielt. Mit seinen Zeitgenossen erkennt er den Satz an, daß Jahwe Israel vor allen Völkern „erkannt“ habe (3 2). Er streitet nicht gegen die Volksüberlieferung, die an den Anfang der nationalen Geschichte die Befreiung aus Ägypten setzte (9 7 vgl. 2 9–11). Nicht neu ist es, wenn er diesen Volksgott als mächtigen Herrn der Natur betrachtet; auch Jahwe-Ba'al war Gott der Natur und Spender ihrer Gaben, ein Herr des Sturms und Gewitters, der

[1]) Es ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß 1. Kg. 13 eine legendenhafte Erinnerung an das Auftreten des Amos in Betel enthalte. Mag dies der Fall sein oder nicht, schwerlich darf man daraus schließen, daß Amos in Betel begraben worden sei. Der Erzähler von Amos 7 10–17, der gut Bescheid wußte, würde kaum vom Tode des Amos im Nordreiche geschwiegen haben, wenn ihm davon bekannt gewesen wäre. Man muß also wohl annehmen, daß Amos nach Erledigung seines Auftrages in seine judäische Heimat zurückgekehrt ist.

die Sonne ans Himmelszelt gestellt (1. Kg. 8_{12} LXX), Erde und Himmel geschaffen hatte und auch über fremde Völker und auf fremdem Boden Macht besaß. Diese Erkenntnisse sind, wie z. B. die jahwistische Sagendarstellung zeigt, älter als Amos. Auch für Amos ist Jahwe ein Spender von Fruchtbarkeit und Regen, ein Verursacher von Plagen, Seuchen und grausigen Erdbeben (4_{6-11} 7_{1-6}); er hat Macht über Unterwelt und Himmel (9_2), über die große Flut droben über dem Himmel (7_4), wie über den irdischen Ozean, auf dessen Grunde die Meerschlange haust (9_3); er ist Herr über die Völker in allen Landen (9_7 vgl. $1_{3\,ff.}$ 2_9) und übt auch in der Ferne seine göttliche Macht aus (9_4). Voll ausgebildet ist diese Vorstellung von der Allwirksamkeit Jahwes in aller Welt bei Amos; was nur immer an eindrucksvollen Ereignissen geschieht, ist Jahwes Wirkung (3_6). Aber das alles ist nichts Neues.

Ebensowenig sind es die milden Züge im Charakter des Gottes. Längst hatte der Gott der Wüste freundliche, humane Züge angenommen. Jahwe war keine grausige Naturmacht mehr, kein wilder Tyrann, sondern ein freundlicher und barmherziger Gott, der sich seines Volkes erbarmte und auch die Schwächen der Menschen mit nachsichtiger Güte behandelte. Wie zart weiß schon der Jahwist in der Ur- und Vätersage gerade diese Züge zu zeichnen! Jahwe läßt sich des Bösen, das er plant, gereuen. Wohl kann er einmal in heftigem Zorn entbrennen und sein Volk mit Plagen und Nöten schlagen, aber wie sollte er, der Barmherzige, ewig zürnen und hadern! Am Ende blieb er doch Israels Gott, der nicht auf immer sein Volk verlassen konnte, blieb in irgend einer Weise Volksgott!

Auch Amos hat Erfahrungen von dieser Güte des Volksgottes gemacht, als er fürbittend für sein Volk eintrat: da reute es Jahwe und er sprach: „Es soll nicht geschehen!“ ($7_{3.6}$). Aber Amos bleibt bei diesen Gedanken nicht stehen: mit schroffer Logik zerbricht er am Ende die Schranken des nationalen Gottesbegriffes. Plage auf Plage hat Jahwe geschickt, aber man war nicht zu ihm zurückgekehrt (4_{6-11}). Nun hat seine Langmut ein Ende. Er schreitet ein zum Gericht gegen sein Volk Israel (4_{12a}). Er hat die Meßschnur an sein Volk gelegt und gesehen, wie schief und baufällig die Mauer ist: „Ich will ihm nicht noch einmal vergeben“ (7_8). Und nun beschreibt der Profet die volle Vernichtung Israels. Zuerst mit höhnischer Ironie:

> Grad wie der Hirt aus Löwenrachen
> Rettet zwei Schenkel, ein Läppchen des Ohrs,
> Grad so werden Israels Söhne gerettet! (3_{12})

Und dann in immer neuen Variationen die grausige Vernichtung:

die Niederlage in der Schlacht (5_3), die allgemeine Flucht (2_{13-16}), die blutige Eroberung der Hauptstadt mit ihren Burgen und Palästen ($4_{2\,f.}$ 5_{16} $6_{8.\,11}$ 8_3), den Sturz der Dynastie ($7_{9.\,11}$), die Verwüstung des Landes und seiner Kultstätten ($3_{14\,f.}$ 7_9 9_1), seine Besitznahme durch Fremde (7_{17}) und die Wegführung des Volkes ($5_{5.\,27}$ 6_7 9_4).

Das Ende Israels ist gekommen (8_2). Wie entsetzlich klingt das denen in die Ohren, die den Siegestag Jahwes herbeiwünschen — ein greller Protest gegen die nationalen Hoffnungen: der Tag Jahwes ist Finsterniß, nicht Licht ($5_{18.\,20}$)! Schon singt der Profet das düstere Totenlied vor den Ohren einer jubelnden Menge:

Sie fiel und steht nicht wieder auf,
Die Jungfrau Israel,
Liegt hingestreckt auf eigner Flur
Und keiner hebt sie auf (5_1).

Nichts kann den zürnenden Gott mehr versöhnen:

Brächen sie bis in die Hölle ein,
Holte sie dort meine Hand;
Stiegen sie bis zum Himmel hinauf,
Stürzt' ich von dort sie herab.

Kröchen sie bis auf Karmels Haupt,
Ich spürte sie auf und schleppte sie her;
Flöhen sie bis zum Meeresgrund,
Der Schlange geböt ich, die bisse sie.

Und führte der Feind sie gefangen weg,
Ich geböte dem Schwert, das mordete sie.
Wohl richt' ich auf euch mein Augenmerk —
Doch zum Bösen, nicht zum Guten (9_{2-4}).

Indem Jahwe sein Volk der Vernichtung preisgibt, löst sich der Begriff des Volksgottes auf. Daß Amos bereit ist, die theoretische Konsequenz dieses Gedankens zu ziehen, zeigt 9_7:

Seid ihr mehr als der Neger Söhne
Vor mir, ihr Söhne Israels?
Wohl hab ich aus Ägyptenland
Einst Israel hierher geführt —
Doch auch aus Kaftor die Filister,
Der Aramäer Volk aus Kir.

Darum hat Israel nichts voraus vor den fernen Bewohnern von Kusch, den verhaßten Aramäern, oder selbst den Filistern, den unbeschnittenen Erbfeinden Jahwes. Was die Erwählung Israels nun noch bedeutet, sagt mit bitterer Ironie 3_2:

Nur euch hab ich erwählt
Vor allen Erdensöhnen —
Grad darum straf ich euch
Für alle eure Schuld!

Jahwe ist frei in seinem Handeln: frei hat er Israel erwählt, frei verstößt er es.

Bei alledem darf freilich nicht vergessen werden, daß die Drohungen des Amos durchweg nur dem Nordreiche Israel gelten. Schon die Tatsache, daß Amos seine Heimat verläßt, um auf dem Boden des Nachbarreiches zu wirken, würde beweisen, daß er Juda nicht in seine Drohungen einschließen will. Nirgends in seinen Sprüchen bedroht er Juda[1], während er dem Nordreiche den völligen Untergang weissagt. Man kann dies nur dadurch erklären, daß er offenbar die Zustände in Juda günstiger beurteilt hat als die in Israel; wäre das nicht der Fall gewesen, so wäre das Problem für ihn schwierig geworden: entweder hätte er dann jede Zukunft der eigenen Nation rundweg leugnen oder einen Kompromiß zwischen dem universalen und dem nationalen Gottesbegriffe suchen müssen. Erst die Nachfolger des Amos sind vor dies Problem gestellt worden.

Die Notwendigkeit des Gerichtes über Nordisrael ist für Amos nicht das Ergebnis politischer Erwägungen. Wohl hat er die Assyrer im Auge als die, welche das Gericht vollstrecken sollen (vgl. 6_{14}), aber die assyrische Gefahr war zur Zeit, als Amos auftrat, nicht drohender, als sie es schon geraume Zeit lang gewesen war. Schon jahrelang zahlten die südsyrischen Staaten ihren regelmäßigen Tribut an Assur, ohne in ihrer Existenz dadurch gefährdet zu werden. Erst Tiglatpileser III. hat von 734 an eine schärfere Aggressive eingeschlagen, welche zur Deportation von Damaskus samt Ost- und Nordpalästina führte. Amos selber hat denn auch seine Unheilserwartung nie mit dem Hinweis auf die politische Gefahr begründet, sondern sie stets betrachtet als die notwendige Konsequenz der Sünde des Volkes, die Jahwe nach allen vergeblichen Warnungen strafen müsse. Im sittlichen Wesen Jahwes war für ihn die Notwendigkeit des Untergangs Israels begründet.

Die Sünde des Volks besteht für Amos nicht mehr in der Verehrung ausländischer Götter; der Kult des tyrischen Baʿal war im Nordreiche seit dem Sturze der ʿOmriden, in Juda seit ʿAtaljas Tod beseitigt. Der Kult, gegen den Amos sich wendet, ist durchweg Jahwekult (5_{21-24})[2], nämlich jene heidnisch-polytheistische Art der Jahweverehrung, wie sie durch die Lokalisierung Jahwes an den Höhen seit der Einwanderung in Kanaʿan heimisch war. Dieser Jahwedienst, wie er zu Betel, Gilgal, Beersaba in den Formen der Baʿalreligionen geübt wurde, ist

---

[1]) s. u. 6. Kap., IV 3.

[2]) Diejenigen Stellen im Amosbuche, die Götzendienst erwähnen, unterliegen z. T. Bedenken. Sekundär ist jedenfalls 2_4 (Erwähnung des Götzendienstes in Juda); 5_{26} (8_{14}?) hat vielleicht erst Kultzustände nach 722 im Auge.

für Amos ein Zerrbild der Religion, mit dem der wahre Jahwe nichts zu tun hat.

Sucht mich, so sollt ihr leben!
Nicht suchet Betel auf;
Wallfahret nicht zum Gilgal,
Nicht nach Beersaba. (5 4 f.)

Der Kult an all diesen Heiligtümern gilt Amos als purer Frevel (4 4 f.), und ihre Bedrohung ist ein stehendes Tema seiner Sprüche (3 14 5 7 7 9 9 1). Jahwe selber wird sie vernichten (9 1); denn er haßt, was die Israeliten lieben (4 5):

Ich hasse, verschmäh' eure Feste,
Mich ekelt all eurer Feiern;
Zuwider sind mir die Gaben,
Kalbsopfer mag ich nicht sehen;
Hinweg mit dem Lärm deiner Lieder!
Dein Harfenspiel mag ich nicht hören;
Gerechtigkeit ströme wie Wasser,
Und Recht wie ein sprudelnder Bach! (5 21–24)

Die negative Seite dieser Gedanken, die Bekämpfung kana-ʿanäischer Riten und Anschauungen des Lokalkultes, ist, wie dargelegt, älter als Amos; gerade in den reformerischen Bestrebungen der judäischen Priesterschaft war sie längst vorbereitet. Das Neue bei Amos ist einerseits die schärfere und grundsätzliche Art seiner Polemik, die den Lokalkult in jeder Hinsicht verwirft, andererseits die klare Formulierung der positiven Forderung Jahwes, die der Polemik eine innere Begründung gibt.

Amos bringt die Forderung Jahwes auf die allereinfachste Formel: Gerechtigkeit. Jahwe fordert nicht dies und das, nicht allerlei kultische Riten, diese und jene Regeln der Sitte, des Rechts, der Moral, sondern nur das eine, was not ist: Gerechtigkeit, Moral. Damit stellt er, ähnlich wie die Rekabiter, aber frei von deren äußerlichen Velleitäten, ein persönliches Humanitätsideal auf, nach welchem alles Handeln des einzelnen zu beurteilen und ein Jahwe wohlgefälliges Leben zu gestalten ist. Alle einzelnen Sfären des Lebens stellt er unter diesen einen Gesichtspunkt, nicht nur das soziale Gebiet, das Verhältnis der Stände zu einander, der Reichen zu den Armen, der Händler zu den Käufern, der Richter zu den Rechtsuchenden, sondern auch den Lebensgenuß des einzelnen. Ebenso wie die Rekabiter, hat Amos strenge Worte gegen das Wohlleben der Reichen, die ihre Quaderbauten bauen und Wein trinken, aber er ist kein Rekabit; er beurteilt auch diese Dinge vom Gesichtspunkt der Gerechtigkeit aus (5 7. 10–12). Etwas Ungerechtes ist der Luxus des Reichen, der sich beim Gelage auf gepfändeten Gewändern ausstreckt und Wein zecht, den arme Schuldner ihm bezahlen (2 8). Wehe den Weibern Samarias, den „Basanskühen", die Arm und Gering

bedrücken und zu ihren Herren sprechen: Schaff herbei, daß wir trinken! (4_1). Weh denen, die auf Kosten der armen Leute ein wildes Leben führen ($3_{9\,f.}$). Verwerflich ist all solche Üppigkeit und Ausschweifung, weil sie ungerecht und unhuman gegen den Nächsten ist. Auch in den Heidenorakeln Kap. 1—2 herrscht dieser Maßstab der Humanität, wenn als Sünde die sinnlosen Grausamkeiten des Krieges, der schändliche Sklavenhandel, die brutale Verbrennung der Totengebeine gegeißelt und bedroht wird ($1_{3.\,6.\,9.\,11.\,12}$ 2_1).

Auch der Kultus wird von eben diesem Gesichtspunkte aus beurteilt. In scharfer Antithese stellt er dem Kultus seine moralische Forderung gegenüber: nicht Feste und Feiern, Opfer[1], Lieder, Musik, sondern Recht und Gerechtigkeit ($5_{21–24}$). Nicht Betel, Gilgal, Beersaba, sondern Jahwe soll man suchen ($5_{4\,f.}$); denn Jahwe suchen ist der Inbegriff der Moral, der Gerechtigkeit; der Lokalkult ist Sünde ($4_{4\,f.}$).

Wie alle großen Reformatoren will Amos nichts Neues, Selbstgefundenes geben; nur das Alte will er wieder an seinen Platz stellen, denn die Wahrheit ist ewig. Dennoch gibt er etwas Neues in der scharfen klaren Logik, mit der er den Satz vom Einen Gott und von der Einen moralischen Forderung ausspricht. In der Begeisterung ist seine neue Erkenntnis geboren worden; im Enthusiasmus strömt sie von den Lippen des Profeten. Er hat im Drange des Schauens nicht Zeit, weitere Einzelfragen der Theorie zu erörtern: weder erklärt er sich über Sein oder Nichtsein anderer Götter, noch über die Frage, ob anstelle des alten Kults neue Formen der Gottesverehrung zu treten haben, auch über die Gestaltung der Zukunft hat er nicht nachgedacht. Die eine große Erkenntnis ist es, die ihn erfüllt und aus der er, von göttlichem Drang getrieben, die unerbittliche Folgerung zieht. Ganz Enthusiast, tritt er auf mit dem unbedingten Glauben an den Sieg der Wahrheit und des Rechts, um eine Welt der Lüge und Ungerechtigkeit aus den Angeln zu heben. Ein Ideal ist es, was er als Seher schaut; es im Kampf der Gegensätze und Probleme des wirklichen Lebens als richtig zu erweisen, war die Aufgabe, die er seinen Nachfolgern hinterließ.

---

[1]) Der Satz 5_{25} formuliert die Verwerfung der Opfer besonders scharf, indem er jeden Opferkult in der Wüstenzeit bestreitet; doch ist seine Authentie nicht sicher, da er rein prosaisch ist und im Zusammenhang ganz isoliert dasteht.

II. Hosea.

1. Die Voraussetzungen der Profetie Hoseas.

Von der Höhe des westjordanischen Gebirgsrückens zieht sich zwischen Betel im Norden und Jerusalem im Süden ein Landstreifen bis zum Jordan, der das kleine Stammland Benjamins bildet. „Der ganze Landstrich besteht aus einer Reihe von tiefen und rauhen Tälern, welche nach Osten zu laufen, mit breiten Rücken unebenen Tafellandes dazwischen, vielfältig zerrissen und zuweilen zu hohen Spitzen aufsteigend. Diese laufen im Osten in hohe Klippen aus, welche über die Jordanebene herüberhängen . . . . Der ganze Bezirk ist eine Masse von Kalksteinfelsen, welcher überall über die Oberfläche hervorragt und der ganzen Landschaft ein Ansehen von Unfruchtbarkeit und Dürre aufprägt. Jedoch ist aller Boden, den man noch zwischen den Felsen findet, kräftig und fruchtbar: Kornfelder erblickt man gelegentlich, und Feigen- und Olivenbäume werden überall zwischen den Bergen gepflanzt. Den Abhang weiter hinunter, nach dem Jordantal zu, ist alles eine furchtbare Wüste“ [1]. Die Hauptsiedlungen dieses Gebietes ʿAnatot, ʿAzmawet, Gebaʿ, Gibea, Rama, Michmas[2] lagen im Westen auf der Höhe des Rückens, von wo man das Jordantal bis zum Toten Meere überschaut; auch Jericho und die alte Kultstätte des Gilgal gehörten zum Gebiete des Stammes. Im Westen grenzten an Benjamin Orte mit ursprünglich kanaʿanäischer Bevölkerung, Gibeon, Kefira, Beerot, Kirjatjearim[3], deren Bewohner im Verhältnis abgabenpflichtiger Metöken zu Benjamin gestanden zu haben scheinen (vgl. Jos. 9)[4].

Hier in Benjamin scheint der Profet Hosea zu Hause gewesen zu sein[5]. Ähnlich wie sein Landsmann Jeremia (6_1) wendet er sich gelegentlich direkt an seine Heimatgenossen:

Auf, blast das Horn in Gibea,
In Rama die Trompete!
Erhebt in Betel[6] Kriegsgeschrei,
Daß Benjamin erbebe[7]! (5_8)

Es sind lauter Orte der nächsten Nachbarschaft, die Hosea hier

---

[1]) Ed. Robinson, Palästina, II 321 f.

[2]) ʿAnatot = ʿanāta, ʿAzmawet = ḥizmā, Gebaʿ = dscheba, Gibeā Sauls = tell el-fūl, Rama = er-rām, Michmas = machmās.

[3]) Gibeon = ed-dschīb, Kefira = kefīre, Beerot nicht = el-bīre, sondern nahe bei Kefira und Kirjatjearim gelegen (Esr. 2_{25} Neh. 7_{21} vgl. Guthe, MNDPV 1912 S. 1ff.)

[4]) Vgl. E. Meyer, Die Israeliten S. 523.

[5]) Guthe bei Kautzsch[3] zu Hosea 5_{8-10}.

[6]) l. bebētēl statt bēt āwen.

[7]) l. nach LXX jāḥ^{a}rad statt aḥ^{a}rākā.

nennt; und auch sonst spielen diese in seinen Sprüchen eine Rolle: Mispa (5 1)[1], der Gilgal (9 15 12 12), das am östlichen Jordanufer gelegene Schittim (5 2 vgl. Num. 25 1 Jos. 2 1 3 1 Mi. 6 5) und das vielleicht weiter nördlich bei der Furt ed-dāmiẏe zu suchende Adam (6 7 l. vielleicht bᵉ'ādām vgl. Jos. 3 16)[2]. Von weiter entfernten Orten nennt er nur allbekannte Stätten wie Sichem (6 9), Samaria (7 1 8 5. 6 10 5. 7 14 1), Tabor (5 1), Gilead (6 8 12 12), Jesreel (1 4). Mit der Überlieferung seiner engeren Heimat ist er wohlvertraut: die Sage von den untergegangenen Städten, die nach judäischer Tradition am Toten Meer spielte (vgl. Am. 4 11), verlegten die Bewohner seiner Heimat in die öden Teile des an Benjamin grenzenden Jordangaues, wo sie Adma und Seboim als untergegangene Ortschaften sich dachten (Hos. 11 8 vgl. Dt. 29 22 Gen. 14 2. 8); Hosea verwendet ferner die bei Betel spielende Jakobsage (12 3 ff.); Baʿal-Peʿor unweit Schittim nennt er als den Punkt, von wo aus Israel ins Land einzog und wo die götzendienerische Sünde des Volkes ihren Anfang nahm (9 10 vgl. Num. 25 3). Vor allem ist ihm die Geschichtsüberlieferung seines eigenen Stammes vertraut, in dessen Vergangenheit die Greueltat von Gibea spielte (9 9 10 9 vgl. Ri. 19—21)[3].

Hoseas benjamitische Heimat war das Grenzgebiet zwischen Nord- und Südreich, um das sich die Könige von Israel und Juda vielfach gestritten haben. Wer sich darauf versteifen wollte, daß Hosea von Hause aus ein Untertan des judäischen Königs gewesen sei, wäre kaum mit zwingenden Gründen zu widerlegen. Denn auf dem Gebirgsrücken, auf dem die Hauptverkehrstraße von Jerusalem nordwärts führte, lag die Grenze beider Reiche nach der Reichsspaltung zwischen dem israelitischen Rama, das Baʿscha befestigte, und den von Asa befestigten Orten Gebaʿ und Mispa, die also zum Südreiche gehörten (1. Kg. 15 17 21 f.). Nach 2. Kg. 23 8 war hier Gebaʿ die Nordgrenze des judäischen Reichs, und Mispa (Jer. 41 9 2. Kg. 25 23. 25) wie ʿAnatot (Jer. 1 1) gehörten zum Reiche Juda. Danach gehörte mindestens der Süden Benjamins seit der Reichsspaltung zum Südreiche.

Hosea wird als ben Beʾērī (1 1) bezeichnet. Da wirkliche Vatersnamen im Alten Testament äußerst selten sind, vielmehr

---

[1]) Falls es das hier gelegene ist; über seine Lage herrscht noch Streit; neuerdings verlegen es A. Alt (Palästinajahrbuch 1910 S. 46ff.) und Eb. Baumann (ZDPV Bd. 34 (1911) S. 119ff.) nach tell en-naṣbe 12 Km. nördl. von Jerusalem. Vgl. auch das Tal ʿAkor, welches in einem wahrscheinlich sekundären Abschnitte erwähnt wird (2 17).

[2]) Hölscher ZDPV XXIII 1910 S. 22f.

[3]) Ich möchte mit Marti (zu Hos. 10 9—15) diese Deutung derjenigen von Wellhausen, Smend, Nowack u. a. vorziehen, die die Erwähnung Gibeas auf die Tage Sauls, der in Gibea wohnte, beziehen und Hosea dementsprechend die Stiftung des Königtums als Sünde Israels betrachten lassen.

der Mann in der Regel durch den Namen seines Geschlechtes näher bestimmt wird[1], so könnte auch Be'ērī das Geschlecht, dem Hosea angehörte, bezeichnen. Es ist keins der alten benjaminitischen Geschlechter.

Die Umgebung, in der Hosea aufgewachsen ist, ist die Sfäre des bäuerlichen Landlebens, dessen Einfluß sich sehr lebendig bei ihm geltend macht. Es ist das gleiche Milieu, das die Worte Jeremias aus ʿAnatot voraussetzen[2], wie denn Hosea und Jeremia auch sonst eigentümliche Verwandtschaft zeigen, die durch ihre gemeinsame Heimat in ein neues Licht gerückt wird. Wohl kennt Hosea die öde Steppe, aus der mit brausenden Flügeln der Sturm herüber kommt (4 19), den glühenden Ostwind (12 2), durch den die Bäume vertrocknen und die Quellen versiegen (13 15). Fürchterlich ist dem Bauern diese Einöde, in welcher Löwe, Panther und Bärin als Feinde des friedlichen Wanderers hausen (13 7. 8), und von wo das wilde Getier in die Saatfelder und Gärten des Landmannes einbricht, um Weinstock und Feigenbaum anzufressen (2 14) oder ein Tier aus der Herde zu rauben (5 14); mit Falle, Netz und Fanggrube wehrt er sich gegen diese unliebsamen Gäste (5 1 9 10). Seine Freude ist das fruchtbare Ackerland mit der kräftigen Erde, den Quellen und Brunnen und den grünen, schattigen Bäumen (4 13). Sein Reichtum sind seine Felder (5 7); sorgfältig säubert er sie, türmt die aufgelesenen Steine an den Grenzen des Ackers auf (12 12) und umfriedet ihn mit Dornen und einfachen Steinmauern (2 8). Dann pflügt er das Land mit dem ins Joch gespannten Rinde, das er selber angelernt hat (10 11 4 16), sät (8 7) und wartet auf Wolken und Tau (6 4), die die Halme (8 7), aber leider oft auch in den Ackerfurchen das Unkraut sprossen lassen (10 4). Kommt dann die Ernte (8 7), so wird das Getreide auf hochgelegenen Tennen (9 1. 2) mit Hilfe des Rindes gedroschen (10 11) und von der Spreu gereinigt (13 3). Man mahlt das Korn, knetet das Mehl zu Teig und bäckt es im Backofen (7 4 ff.); sorgsam wendet man die Brodfladen, damit sie nicht anbrennen (7 8). Außer dem Getreide (2 10. 11 7 14 9 1), speziell der Gerste (3 2), wird Flachs angebaut

---

[1]) E. Meyer, Die Israeliten S. 431. Vgl. z. B. Scheba ben Bikri, ein Angehöriger des benjaminitischen Adelsgeschlechtes Beker. Wenn man eine kühne Vermutung wagen wollte, könnte man Be'ērī mit dem Orte Beerot zusammenbringen, und dazu z. B. den Namen des israelitischen Königs Menahem ben Gādī (2. Kg. 15 14. 17) vergleichen, dessen Name ihn als Angehörigen eines gaditischen Geschlechts zu bezeichnen scheint. Von Beerot wird allerdings im AT das Gentilizium בְּאֵרֹתִי (בִּרֹתִי) 2. Sam. 4 2. 3. 5. 9 23 37 1. Chr. 11 39 gebildet, doch könnte dies eine jüngere Bildung gegenüber be'ērī sein. Die Bildung be'ērī wäre sprachlich ebensogut möglich wie תִּמְנִי von timnā (vgl. auch arabische Nisbebildungen).

[2]) Vgl. Cornill, Jeremia S. XXII—XXIV.

(2 7. 11), Wein, Feigen und Oliven gezogen (2 7. 10 f. 14 7 14 9 2); sorgfältige Bewässerung sorgt dafür, daß die Wurzeln nicht verdorren, die Früchte nicht ausbleiben (9 16 13 15). Wie gern malt Hosea die Bilder vom Weinstock mit den reichen Früchten (10 1), von den Trauben, an denen sich schon in der Einöde der durstige Wanderer erlabt (9 10), oder von der ersten Frühfeige, die man voll Entzücken vom Feigenbaum pflückt (9 10)! Die Trauben werden zu Wein in der Kufe gekeltert (9 2); aus den Oliven bereitet man Öl (2 7. 10). Gern zeichnet Hosea auch das häusliche Leben des Bauern. Wir sehen das ländliche Wohnhaus, durch dessen Gitterfenster die Rauchwolken behaglich aufsteigen (13 3), werden hineingeführt in die Sorgen der Geburtsstunde (13 13), erleben mit ihm, wie das nackte Kindlein geboren wird (2 5), und wie die Mutter es auf dem Arme trägt oder es gehen lehrt (11 3). Wir hören von der Wolle der Schafe und dem Flachs, den die fleißige Hausfrau zu Kleidern verarbeitet (2 7. 11), vom tönernen Hausgerät und vom Backofen, in dem der Kuchen gebacken wird (7 4 ff.). Auch von Geflügelzucht ist die Rede, von den Tauben, die der Vogelsteller in Netzen fängt (7 11 f. 9 8) und die ihm wohl auch einmal wieder davonfliegen (9 11). Bares Geld hat der Bauer nicht viel; Handel und reicher Besitz von Silber und Gold sind Sachen des kana'anäischen Betrügers (12 8 f.).

Mit diesem ländlichen Leben hängt die Religion des Bauern eng zusammen. Auf Bergen und Hügeln unter grünen schattigen Bäumen liegt nahe beim Dorfe, oft neben der Dreschtenne (9 1) die „Höhe", der Platz der Gottheit (4 13 10 8). Dort steht der Altar (4 19 8 11 10 1. 2. 8), der Malstein (10 1. 2), der Baum, an dem der Wahrsager Orakel erteilt (4 12), etwa auch ein Gottesbild (4 17 8 4 11 2 13 2). Da gehts oft lustig zu, wenn Feiertag ist (2 13 9 1). Man freut sich auf das Fest Jahwes (9 5), auf Neumonde und Sabbate (2 13 5 7 9 5); dann erscheinen Frauen und Mädchen in Festtagsschmuck, mit Ring und Geschmeide geputzt (2 15), und während man Jahwe Weinspenden darbringt (9 11) und Schafe und Rinder ihm opfert (5 6), ergötzt man sich beim munteren Gelage und beim leckeren Festbraten (8 13). Denn die Gottheit gilt als Spenderin aller Gaben der Natur, des Brotes und Wassers, der Wolle und des Flachses, des Öls und der Getränke (2 7), des Weinstocks und Feigenbaums (2 14). Oft genug freilich geht es dabei ausgelassen und zügellos zu. Die Priester (4 4. 6. 7), die ihre Einnahmen aus dem Kulte beziehen (4 8), befördern das nicht selten, und ihr Umgang mit den nicht fehlenden Kultdirnen (4 14), die für Liebesgeschenke (8 9 9 1) einem jeden feil sind, fördert auch beim Volk die Neigung zu Unzucht und Unmoral (4 10. 13 f.), ohne die das Opfervergnügen nicht vollständig ist. Auch Profeten treiben an der Kultstätte ihr ekstatisches

Wesen (4_5), und wenn schwere Not und Dürre die Leute mit Sorgen erfüllt, dann schreien sie wohl in lauter Erregung und ritzen sich blutig (7_{14} LXX), um die verlorene Gunst ihres Gottes wieder zu gewinnen.

Es ist der alte lokale Jahwe-Baʿaldienst, den die Sprüche Hoseas so anschaulich schildern. Jahwe war in der Religion des Landvolkes völlig zum Baʿal geworden, zum Gott der Fruchtbarkeit, dem man die Gaben der Natur und das Opfer der Keuschheit darbrachte. Die mythische Fantasie betrachtete ihn als den Buhlen, den Geliebten des von ihm befruchteten Landes, und Hosea greift gerade diese Vorstellung auf, um den wundesten Punkt der Volksreligion, die kultische Unzucht, zu brandmarken, gegen die die Reformer in Juda schon seit langem den Kampf aufgenommen hatten. Unzucht und Ehebruch wird ihm zum Bilde des ganzen volkstümlichen Gottesdienstes, den er als Untreue und Abfall von Jahwe, dem wahren Gatten, hinstellt. Am schönsten führt er dies Bild, welches nach ihm Schule gemacht hat, durch in jener herrlichen Dichtung 2_{4-15}, welche noch keinen Bezug auf den in den späteren Kapiteln vorausgesetzten politischen Niedergang Israels zu nehmen scheint und mit ihrer bloßen Beziehung auf den lokalen Baʿalkult vielleicht in die frühste Zeit des Profeten gehört. Mit einem Scheltworte beginnt die Dichtung, in der Jahwe als Ehegatte des buhlerischen Landes selber redet:

Scheltet, scheltet eure Mutter,
Weil sie nicht mein Weib[1],
Daß sie laß' ihr freches Buhlen,
Ihrer Brüste Gier.

Nackend, wie ein Neugebornes,
Zieh ich sonst sie aus,
Richte zu sie, wie die Wüste,
Ödem Lande gleich[2].

Will nicht ihrer Kinder schonen,
Dirnenkinder sind's;
Buhlerei beging die Mutter,
Schmach, die sie empfing.

Mit harter Drohung endet das Gedicht:

Nehme drum zur rechten Stunde
Korn und Most zurück,
Nehm' die Decke ihrer Blöße,
Woll' und Flachs ihr weg.

Ihre Scham will ich enthüllen[3],
Keiner rettet sie,
Mach' ein Ende Lust und Tänzen,
Mond' und Sabbatfest[4].

---

[1]) Die Worte ואנכי לא אישה lasse ich mit Marti aus.
[2]) Die Worte והמיתיה בצמא streiche ich mit Greßmann.
[3]) Ich streiche לעיני מאהביה. — [4]) Ich streiche וכל מועדה.

Reb' und Feigenstock vernicht' ich,
Ihren Dirnenlohn[1],
Wandle sie zum Waldesdickicht,
Das das Tier zerfrißt.

Straf sie für der Baale Tage[2],
Denen Dienst sie tat[3],
Sich mit Ring und Kleinod putzte,
Buhlend sich ergab. (2 4–7a. 11–15.)

2. Die Wirksamkeit Hoseas.

Hosea war, so erzählt die Geschichte Kap. 1, mit Gomer bat Diblaiim verheiratet. Der Name Diblaiim ist schwerlich ein Personenname, sondern vielleicht Ortsname[4], der bei Leuten niederen Standes oft anstelle des sonst genannten Geschlechternamens trat. Mit Recht sind heute fast alle Forscher einig in der Ablehnung der allegorischen Deutung der Erzählung[5], die an dem jeder solchen Erklärung spottenden Namen der Frau wie an den konkreten, für eine Allegorie unnötigen Einzelzügen der Erzählung scheitert. Die Pointe der Ehegeschichte 1 3–4. 6. 8–9 besteht in den symbolischen Namen, die Hosea seinen drei Kindern auf göttliches Geheiß gegeben hat[6]. Durch sie erhalten wir das erste fest datierbare Faktum in Hoseas profetischem Berufsleben. Es lehrt zugleich neben der Verurteilung des Höhenkultes ein zweites Moment kennen, durch welches das profetische Auftreten Hoseas veranlaßt worden ist.

Wir stehen noch vor dem Tode Jerobeams II. und seines Sohnes Sacharja. Eine kurze Zeit politischer Erfolge unter Jerobeam hatte dem Nationalgefühl der Nordisraeliten neue Nahrung gegeben; schon in den Worten des Amos spiegelte sich die hoffnungsfrohe Stimmung jener Jahre. Aber wie Amos, ist auch Hosea von Unglücksahnungen erfüllt. Auch bei ihm entstammen sie nicht politischer Kombination; denn, wenn auch die Chronologie der israelitischen Könige dieser Zeit sehr unsicher ist, so wird doch der erste große Erfolg Tiglatpilesers III. in Syrien, die nach zweijähriger Belagerung erfolgte Eroberung Arpads 740, hinter den Sturz der Jehudynastie fallen.

---

[1]) Der wohl prosaisch entstellte Text ist in freier Verkürzung übersetzt.
[2]) d. h. Feste.
[3]) L. תַּקְטֵר statt MT תַּקְטִיר.
[4]) So Guthe zu Hos. 1 3 (Kautzsch[3]).
[5]) Neuerdings wird diese wieder von Greßmann vertreten (SAT 362f.).
[6]) Zur literarischen Kritik von Hos. 1—3 vgl. 6. Kap. IV 1. Die Auffassung des Weibes Hoseas als einer Ehebrecherin und Hure scheint erst auf Eintragung einer zweiten Hand (1 2b) zu beruhen, welche diesen irrigen Schluß aus der Verknüpfung von 1 3–4. 6. 8–9 mit 2 4–15 zog.

Auch Hoseas Urteil ruht auf eigentlich religiöser Erwägung; diese knüpft an die Blutschuld von Jesreel an, jenes grauenvolle Blutbad, durch welches das Haus Jehus hundert Jahre zuvor seine Herrschaft begründet hatte. Wie sollte Jahwe, der Rächer vergossenen Blutes, dies Mörderhaus mit dauernden Erfolgen segnen können? So schwere Mordtat bleibt unvergessen; Jahwe kann wohl warten, und seine Mühlen mahlen langsam, aber sie mahlen fein und sicher. Jetzt war seine Stunde gekommen, das Gericht stand vor der Tür. Schon hatten sich andere Stimmen vernehmen lassen, die dem Nordreiche Unheil ankündigten; schon hatte Jahwe Profeten mit schwerer Unglücksdrohung gesandt (6 5); gewiß hat auch Hosea vernommen von dem Mann aus Tekoa, der aus seiner südlichen Heimat ins Nordreich gewandert war und zuletzt drüben im efraimitischen Betel beim Feste mit seinen Fluchworten den Zorn des Oberpriesters erregt hatte, so daß ihn der königliche Befehl Jerobeams hatte ausweisen lassen (Am. 7 10–17). Aber es nützt, meint Hosea, diesen Machthabern nichts, wenn sie sich gegen die göttlichen Mahnrufe taub stellen. Der Herr der Blutrache wacht über seinem Opfer. „Nenne seinen Namen Jesreel“, so lautet die Offenbarung Jahwes, als dem jungen Ehemann sein erstes Söhnlein geboren wird. Ein schriller Ton klingt hinein in die junge Vaterfreude: „denn über ein kleines suche ich die Blutschuld von Jesreel am Hause Jehus heim und mache dem Königtum[1] Israels ein Ende“ (1 4). Israels Königtum wird fallen, und Israel wird von Jahwe verworfen werden, wie es die Namen der zwei anderen Kinder des Profeten unheilvoll andeuten: „Nicht-geliebt“ und „Nicht-mein-Volk“.

Die Unheilserwartungen vom Sturze der Jehuiden erfüllten sich bald genug. Nicht länger als 6 Monate hatte Jerobeams Sohn auf dem Tron gesessen, als er in Jible'am (2. Kg. 15 10 LXX Luc vgl. Hos. 1 5?) der Verschwörung des Sallum ben Jabesch zum Opfer fiel. Das war der Anfang vom Ende. Es begann eine wirre Zeit politischer Kämpfe. Nur einen Monat erfreute sich Sallum der Herrschaft in Samaria, als ihn Menahem ben Gadi ermordete und unter blutigen Greueln, der die von Hoseas Heimat nicht weit entfernte Stadt Tappuach[2] zum Opfer fiel, die Herrschaft erzwang. Doch er vererbte die Herrschaft nur auf seinen Sohn Pekachja, der nach kurzer Regierung wiederum gemordet wurde durch einen seiner eigenen Offiziere Pekach ben Remalja, den 50 Gileaditen unterstützen. Und auch dieser

---

1) L. מַמְלֶכֶת.

2) Tappuach (Jos. 16 8 17 7 1. Mkk. 9 50) muß etwa östlich von der Sichemebene gesucht werden vgl. Hölscher ZDPV 1910 S. 104.

fiel durch die Mörderhand eines Hosea ben Ela, des letzten israelitischen Königs, unter dem Samaria durch die Assyrer 722 erobert wurde.

In all diesen Tronwirren spiegeln sich die Gegensätze der damals sich befehdenden Parteigänger Arams und Assurs[1]. Menahem huldigte, um seine Herrschaft zu befestigen, 738 dem in Nordsyrien siegreichen Tiglatpileser III. (2. Kg. 15_{19}), Pekach zeigte sich als Parteigänger Arams (2. Kg. 15_{37} 16_5 Jes. $7_{1ff.}$) und verfiel darum der Rache Tiglatpilesers, der in den Jahren 734—732 Damaskus eroberte, den König der Stadt, Resin, hinrichten, die Bevölkerung deportieren ließ (2. Kg. 16_9) und auch Israels nördliche und östliche Gebietsteile wegnahm und entvölkerte (2. Kg. 15_{29}). Den Tron des fortan auf das westjordanische Mittelpalästina beschränkten Landes erhielt von Assurs Gnaden König Hosea, der Mörder Pekachs, welcher nun einige Jahre lang den Tribut zahlte. Als aber Salmanassar IV. 726 zur Herrschaft gelangte, kam neue Unruhe in die Parteien. Die Steuern, durch die der Tribut an Assur aufgebracht werden mußte, lasteten schon seit Menahem drückend auf allen Kreisen des Volkes (2. Kg. 15_{20}), und die Sehnsucht nach Freiheit konnte nicht einschlafen. So sah sich auch Hosea gezwungen, diesen Strömungen nachzugeben und sich nach dem Fall Arams mit der andern hülfreichen Großmacht der Nachbarschaft, Ägypten, einzulassen (2. Kg. 17_4). Die Folge war seine Absetzung, Gefangennahme und die Eroberung Samarias, wodurch Israel endgültig assyrische Provinz wurde.

Die Erfüllung seiner Weissagung gegen das Haus Jehus muß tiefen Eindruck auf Hosea gemacht haben. Schneller als Menschen ahnen konnten, war Jahwes Wort wahr geworden; in Blut und Morden schien das Ende des Nordreichs wirklich gekommen zu sein. Erst nach dem Sturze der Jehuiden scheint Hosea eine weitere Tätigkeit entfaltet zu haben. Was an Sprüchen in 4_1—14_1 von ihm erhalten ist, gehört, wie es scheint, durchweg der Zeit nach dem Sturze Jerobeams und Sacharjas an.

All diese Sprüche Hoseas richten sich gegen Israel, oder was dasselbe bei ihm sagen will, Efraim, welches jetzt noch mehr als früher der eigentliche Kern des reduzierten Nordreiches war[2]. Man wird sich denken müssen, daß Hosea diese Sprüche wirklich, ebenso wie Amos, an den Zentren des Kultes gesprochen hat, vor allem in Betel (6_{10}) und in Samaria (7_1 8_5 $10_{5.7}$ 14_1). Er wendet sich in ihnen an die Priester und an das Königs-

---

[1]) Vgl. zu diesem Abschnitt: Guthe, Geschichte des Volkes Israel[2] S. 203 ff.

[2]) Vgl. S. 213 Anm. 2.

haus selbst (5_1). Er wird also wie Amos zeitweilig seinen Heimatsort verlassen haben.

Wie lange diese Art der Wirksamkeit Hoseas gedauert hat, ist nicht genauer zu bestimmen. Daß er vom Bündnis Pekachs mit Resin von Damaskus und dem erfolglosen Kriegszug der Verbündeten gegen Juda schweigt, beweist schwerlich, daß seine Tätigkeit nicht über die Zeit Menahems und seines Sohnes Pekachja hinaus gereicht habe. Es gibt sogar keinen Grund, diese Tätigkeit nicht bis zum Falle Samarias auszudehnen[1]; das mutmaßliche Alter Hoseas, der 722 gewiß noch in den Vierzigern stand, würde nur dafür sprechen[2].

Alle die wirren Schicksale der letzten zwei Jahrzehnte vor dem Falle Samarias, all die Not der politischen und religiösen Lage klingen in den Worten Hoseas wieder, und man bedauert nur, daß man seine genauen Anspielungen nicht besser versteht. Es scheint fast, als ob die Zusammenstellung der Sprüche im heutigen Buche noch eine Art von chronologischer Folge verriete in der sich die steigende Not der Zeit wiederspiegelte. Das Bild des leichtfertig genießenden Volkes und der sich am Kult bereichernden Priesterschaft ($4_{7.8.10}$) tritt, je weiter man liest, zurück hinter dem sorgenvollen Jammer, mit dem die Menge zu Jahwe fleht, ohne Gehör zu finden (5_6). Die Notlage der Zeit hat den Anschluß an Assur notwendig gemacht (5_{13}), was auf Menahems Zeit hindeutet. Blutige Tronstreitigkeiten (7_{3-7} $8_{4.10}$ 10_3 $13_{10\,f.}$), Verräterei und Mord ($6_{7\,f.}$ 10_4) sind an der Tagesordnung. Neben Assur tritt dann als andere Fremdmacht Ägypten auf, welches man mit Geschenken umwirbt (7_{11} 11_5 12_2 vgl. 8_{13} $9_{3.6}$). Schon sind die heiligen Schätze des Jahwestieres als Tribut nach Assur gegangen (10_5). Immer drohender erscheint die Katastrofe, immer klarer die Art des Gerichts. Die allgemeinen Bilder der Verwüstung und Vernichtung verdeutlichen sich: Verfolgung durch den Feind (8_3), Deportation nach Ägypten und Assur tritt ein ($9_{3.6.15}$). Gekommen sind die Tage der Heimsuchung (9_7), Völker sammeln sich gegen Israel (10_{10}), bis endlich der grauenvolle Schluß lautet (14_1):

---

[1]) Procksch, Die kleinen profetischen Schriften vor dem Exil 1910 S. 20.

[2]) Der Sprachgebrauch Hoseas, der Efraim und Israel identifiziert (vgl. besonders Hos. $5_{3.9.12-14}$ $6_{4.10}$ 8_9 10_6 11_8 12_1 13_1) könnte an sich ja älter sein, als die Deportation von Nord- und Ostpalästina durch Tiglatpileser (2. Kg. 15_{29}), da Efraim seit der Reichsspaltung die Vormacht im Nordreiche war, aber sicher nachweisbar ist er erst seit dieser Zeit (vgl. Jes. $7_{5.(8.)9.17}$ $9_{8.20}$ 11_{13} 17_3 $28_{1.3}$ Jer. 7_{15} $31_{9.18.20}$ Hes. $37_{16.19}$ Zach. $9_{10.13}$ 10_7 Ps. $78_{9.67}$), scheint also eben doch dies Faktum vorauszusetzen. Auch das würde dafür sprechen, daß Hoseas Wirksamkeit im Nordreiche vorwiegend hinter 734 fällt.

Samaria wird verwüstet[1],
Sie fallen schwerterschlagen,
Die Säuglinge zerschmettert,
Die Schwangeren zerschlitzt.

Wenn Hosea selbst schon seine Sprüche in chronologischer Reihenfolge aufgeschrieben hat, wer könnte sich des Eindrucks erwehren, daß er als Verfasser dieses grausig wirkungsvollen Schlusses das Ereignis von 722 miterlebt hat?

In die Art des profetischen Auftretens Hoseas lassen seine Sprüche gelegentlich einen Blick tun. Wie Amos hat auch er die Feindschaft seiner Zuhörer, denen er Unheil predigte, erleben müssen. Falls er nicht tätliche Angriffe erfahren hat[2], so hat sich doch Hohn und Spott über den tollen Profeten, den verrückten Besessenen, wie man ihn nennt, ergossen, und mit bitterer Ironie nur vermag sich Hosea des Spottes zu erwehren (9_7):

Ja toll ist der Profet,
Von Sinnen der Besessne —
Ob aller deiner Frevel,
Ob aller deiner Schuld[3].

Die Menge sah eben in ihm nichts als den wilden vulgären Ekstatiker, und sein äußeres Auftreten muß dem wohl entsprochen haben. Auch darin zeigt Hosea echt ekstatische Art, daß er durchweg — soweit authentische Worte von ihm vorliegen — im göttlichen Ich redet[4]. Seine Rede will Gottesrede, „Wort Jahwes“ (4_1) im eigentlichen Sinne sein. Dem ekstatischen Wesen entspricht die starke Leidenschaft seiner Rede. Hosea ist ebenso wie sein Gott glühend heiß in Liebe und Zorn. Rührende, zarte Töne, wie sie Amos nicht kennt, kann er anschlagen, vor allem wenn er die einstige Liebe Jahwes schildert, der Efraim gängelte und auf den Armen trug, der es mit Liebesseilen an sich zog ($11_{3.4}$). Welch hinreißende Innigkeit weiß er Jahwes Klagen zu verleihen (6_4):

Was soll ich tun dir, Efraim,
Was tun dir, Israel?
Wie Morgenwolk' ist deine Lieb,
Wie Tau, der früh vergeht.

Wie leidenschaftlich aber sind dann auch die Ausbrüche des Zorns, Hohns und Grimms!

---

[1]) Streiche: כי מרתח באלהיה.

[2]) 9_8 ist leider zu unsicherer Text, um daraus bestimmte Schlüsse auf tatsächliche Angriffe gegen Hosea zu ziehen.

[3]) Im Texte steht das in seiner Bedeutung unsichere מַשְׂטֵמָה, das meist mit „Anfeindung“ übersetzt wird, aber als Parallele zu עונך nicht gut paßt.

[4]) Siehe S. 148 und 6. Kap. IV 1.

Zum Löwen ward ich für sie,
Als Panther laur' ich am Weg;
Eine Bärin, der Jungen beraubt,
Überfall' ich, zerreiß' ihre Brust. (13 7–8.)

Verwahrt ist Efraims Schuld,
Gut aufgehoben sein Frevel.
Geburtswehn kommen ihn an,
Doch ist's ein törichtes Kind!
Wenn's an der rechten Zeit,
Verfehlt es den Muttermund,
Sollt' aus Scheol ich dich lösen?
Loskaufen aus Todesgewalt?
Bring her, o Tod, deine Seuchen!
Bring her deine Pest, Scheol!
Mitleid entschwand meinen Augen. (13 12–14).

In zitternder Leidenschaft stürzt und überstürzt sich Hosea von Bild zu Bild, und die Metafern und gewählten Ausdrücke drängen und häufen sich. Er ist der bilderreichste unter den profetischen Dichtern, aber er ist alles eher als schlicht, vielmehr oft formlos; eine nervöse Unruhe, eine unbezwingliche Erregung läßt es bei ihm nicht zu harmonischen, ausgereiften Gebilden kommen[1]. So tragen seine Sprüche, die meist sehr kurze Einheiten bilden[2], noch stark das Gepräge des echten ekstatischen Spruchs.

3. Die religiösen Gedanken Hoseas.

Der monotheistische Gottesbegriff erscheint bei Hosea nicht mit derselben scharfen Logik wie bei Amos formuliert. Im Vordergrunde seines religiösen Empfindens steht noch ganz der Gedanke des Volksgottes, dessen alleinige Verehrung Israels Pflicht ist:

Ich Jahwe, ich bin dein Gott
Seit Ägyptenland;
Du kennst keinen andern Gott,
Keinen andern Helfer. (13 4).

Jahwe Israels Gott (1 9 5 4 13 4), Israel Jahwes Volk (1 9 4 6 11 7) — in dieser alten Formel erschöpft sich seine begriffliche Reflexion. Zu keinem Volke hat Jahwe je ein näheres Verhältnis gehabt; aber Israel hat er aus Ägypten geführt (11 1 13 4), hat es in der Wüste gefunden (9 10) und ihm das Land Kana'an zur Weide und Sättigung geschenkt (13 5 f.). Ein üppiger Weinstock ist Israel dort geworden (10 1), mächtig und kraftvoll (13 1); Jahwe stärkte seinen Arm (7 15), achtete auf sein Volk, und nichts blieb

[1]) Vgl. die feine Charakteristik Cornills (Jeremia, 1905 S, XLVII).

[2]) Marti teilt den Abschnitt 4 1—14 1 in 12, Wellhausen in 18, Nowack in 21, Greßmann in 27 Perikopen. Wahrscheinlich sind die ursprünglichen Sprucheinheiten meist noch bedeutend kleiner.

ihm verborgen (5_3). Herr und Gatte des Landes ist Jahwe an Stelle der Baʿale geworden, und das Land ward sein Weib (2_4); er ist der Geber aller Gaben, des Fruchtlandes, des Kornes, Mostes und Öls, Geber alles Reichtums der Kultur ($2_{10\,f.}$).

Hinter dieser Beziehung Jahwes zu Land und Volk Israels tritt der universale Gesichtspunkt im Gottesbegriffe Hoseas ziemlich zurück[1]. Dem entspricht auch das Zurücktreten des individualistischen Faktors in seiner Anschauung. Der Einzelne spielt bei ihm gegenüber der Gesamtheit noch keine Rolle. Er wendet sich durchweg an das Volk als Ganzes oder an seine offiziellen Vertreter, an das Königshaus und an die Priesterschaft. Wohl weiß sich die Religion Israels, wie Hosea ausdrücklich betont, in scharfem Gegensatz gegen die Religion der „Völker" (9_1); sie ist einzigartig und allen anderen Religionen überlegen, aber dieser Gedanke ist, wie z. B. die Elisalegenden oder die jahwistische Sagendarstellung zeigen, älter als Hosea.

Die religiöse Reflexion über Gott ist bei Hosea vor allem durch den Gegensatz zum lokalen Höhenkult bestimmt, den der Profet nicht als Jahwekult anerkennt. Er gilt ihm nur als Dienst der Baʿale, die mit dem wahren Jahwe nichts zu tun haben. Sie sind die Buhlen ($2_{7.\,9.\,12.\,14\,f.}$), mit denen das Land bzw. das Volk Hurerei treibt ($4_{12.\,18}$ $5_{3\,f.}$ 6_{10} 9_1), indem es Jahwe, dem rechten Herrn und Gatten, die Ehe bricht. Dieser Lokalkult ist nach Hosea eine Verkennung des richtigen Sachverhalts, ein Lügenreden über Jahwe (7_{13}). Das, was Hosea Gotteserkenntnis nennt, besteht in der praktischen Anerkennung der Tatsache, daß Israels Gott kein anderer als Jahwe ist ($4_{1.\,6}$ 5_4). Es ist Irrtum, zu meinen, daß die Baʿale irgendwie helfen können; sie sind nicht, wie das Volk wähnt, Geber der Landesgaben ($2_{7.\,10}$). Zuschanden wird das Vertrauen ihrer Verehrer (4_{19}), jämmerlich zittern ihre Pfaffen um das Kalb (10_5), und machtlos müssen die Baale mit ansehen, wie ihr Land verwüstet wird (2_{12}).

Bemerkenswert ist die Polemik Hoseas gegen die Kultbilder. Der alten nomadischen Jahwereligion wird das Kultbild ebenso fremd gewesen sein, wie dem ältesten arabischen Heidentum[2]. Bilderkult gilt als kennzeichnendes Merkmal der Baʿalreligion. Ein frühes Zeugnis der jahwistischen Opposition gegen den Bilderdienst ist Ex. 34_{17}; wenn hier speziell die Gußbilder

[1]) 4_3 ist nicht hoseanisch; man hat zu übersetzen:

Deshalb wird die Erde trauern,
All ihre Bewohner verschmachten
Samt des Feldes Tieren, den Vögeln des Himmels,
Und auch des Meeres Fische werden dahingerafft.

[2]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums ² S. 102.

verboten werden, so folgt daraus schwerlich, daß man die Verehrung von Schnitzbildern gebilligt hätte. Auch in der Polemik gegen den Bilderdienst hat Hosea also, wie diese Stelle zeigt, Vorgänger, und zwar vor allem in den reformerisch gesinnten Priesterkreisen. Für ihn sind die Kultbilder, einerlei ob gegossen oder geschnitzt[1], ein Stück des Baʿaldienstes; Baʿale und Schnitzbilder sind ihm dasselbe (11 2). Die bittere Lauge seines Spottes gießt er über diese Bilder aus: aus Silber und Gold hat man sie sich selbst verfertigt (8 4 13 2), ein „Kalb“ nennt er das berühmte Stierbild (8 5 10 5); wie können Menschen Kälber küssen (13 2)!

Sie schufen aus Silber und Gold
Sich Götzenbilder[2].
Weg stoß'[3] ich dein Kalb, Samaria,
Ihm[4] glüht mein Zorn[5].
Fürwahr, in Splitter zergeht
Samarias Kalb.
Denn was sie säen, ist Wind,
Und Sturm, was sie ernten,
Eine Saat, die nimmer entsprießt[6],
Nie Mehl ergibt. (8 4b–7.)

Das Bedeutsame in der Gottesauffassung Hoseas liegt nicht in der theoretischen Erfassung des universalen, einen Gottes, sondern in der Innigkeit, mit der er, leidenschaftlicher als jemand vor ihm, das persönliche Verhältnis des Gottes zu seinen Verehrern, zu seinem Volke erfaßt. Zärtliche Liebe zu Israel ist Jahwes innerstes Wesen. „Mein Volk“, so klingt es ausgesprochen und unausgesprochen durch alle Worte Jahwes hindurch (4 6 11 7); welch ein Schmerz, wenn dies Wort seine Geltung verliert, wenn Jahwe nicht mehr liebt (1 6 9 15), kein Mitleid mehr übt (13 14): Nicht-mein-Volk (1 9), Ungeliebt (1 6). Nur Liebe hat Jahwe für dieses Volk von Urzeiten her gehegt. Seit der Zeit, da er seine Söhne aus Ägypten führte, hat er unablässig und immer vergeblich gerufen, hat wie eine Mutter sie am Bande gegängelt und auf Armen getragen, aber:

Sie merkten's nicht, daß ich sie „trug,
Von Siechtum[7]“ heilte,
Mit Menschenseilen an mich zog,
Mit Liebesbanden. (11 3b–4a.)

---

[1]) עצבים 4 17 8 4 13 2; פסלים 11 2; מסכה 13 2.
[2]) Streiche למעץ יבדח.
[3]) Lies אזנח (Wellh.) oder זנחתי (Winckler).
[4]) Lies בו (Marti).
[5]) Streiche 5b 6a, die übrigens nicht über Hoseas Meinung hinausgehen.
[6]) Lies לה statt לו (Marti).
[7]) 11 3b ist verstümmelt, und die bezeichneten Worte frei ergänzt.

Immer wieder weist Hosea auf diese Liebestat freier Erwählung Israels in der Wüste hin, wo Jahwe die Väter fand, wie Trauben in der Steppe, wie eine Frühfrucht am Feigenbaum. Welch schmerzliche Erfahrungen hat Jahwe mit ihnen machen müssen! Kaum nach Kanaʿan, nach Baʿal-peʿor gekommen, haben sie sich dem Baʿal geweiht (9 10). Durch Genuß und Glück sind sie übermütig geworden:

Ich gab dir Weid'[1] im Ödland,
Im Land der Glut,
Sie wurden satt beim Weiden[2],
Ja satt und stolz. (13 5.)

Eben deshalb ist nun Jahwes Zorn entbrannt, Mitleid ist seinen Augen entschwunden (13 14). Es ist der Zorn der enttäuschten Liebe, der im Schmerz geboren wird und der heißer glüht als der Zorn der Gerechtigkeit. Noch leidenschaftlicher als der Gott des Amos ist dieser Gott der Liebe, dessen Grimm fast zur Grausamkeit wird (vgl. 5 14 11 8 f. 13 14) und alles, was menschliche Empfindung heißt, von sich weist:

Sollt ich nicht tun,
Was glühend mein Zorn wünscht?
Sollt ich's nicht wagen
Und Efraim vernichten?
Bin ich doch Gott,
Kein sterblicher Mensch,
Ein Heil'ger in dir,
Und sollt' nicht vertilgen[3]? (11 9.)

Das sittliche Handeln des Menschen, welches Amos an dem Maßstabe der Gerechtigkeit mißt, betrachtet Hosea vor allem unter dem Gesichtspunkt der Liebe. Mangel an Liebe zu Jahwe ist es, wenn Israel den Baʿalen dient. Die Baʿale sind die Buhlen (2 7. 9. 12. 14 f.), die das treulose Weib statt Jahwe liebgewonnen hat. Recht vergänglich ist die Liebe der Israeliten zu Jahwe gewesen (6 4); schon beim Einzug ins Land ward der Baʿal ihr Liebling (9 10). Treulos sind sie geworden (5 7 6 7), ein trügerischer Bogen (7 16). Sie gleichen ihrem Ahnherrn Jakob, der schon im Mutterleib seinen Bruder betrog und als Mann Gott befehdete (12 4). Im Unglück freilich jammern und schreien sie zu Jahwe, aber nicht aus Liebe zu ihm heulen und ritzen sie sich: nein, nur um Korn und Most (7 14 LXX). Was nützt all solcher Kult, an dem Jahwe gar nichts gelegen ist, „denn an Liebe hab ich Gefallen, nicht an Schlachtopfern, an Gotteserkenntnis, nicht an Brandopfern" (6 6). Der Satz, so sentenzenhaft er in seiner Isolierung klingt, will doch keine Theorie über eine kultlose Reli-

---

[1]) L. רעיתיך LXX. — [2]) L. כרעותם (Wellh.).
[3]) L. ולא אבער (Wellh.).

gion aufstellen; auch Hosea hat sich keine Gedanken gemacht über eine neue äußere Gestaltung der Religion. Seine Stellung zu den vorhandenen Kultformen ist, wie die des Amos, eine rein negative. Wie über die Kultbilder, so redet er ganz wegwerfend von dem kultischen Treiben auf den Höhen, von all der heidnischen Lustbarkeit (2_{13} 9_1) und den ausschweifenden Orgien ($4_{10.\,14}$), den Festen im Feiertagsschmuck (2_{15}), den Neumonden und Sabbaten (2_{13} 5_7), den Opfern (2_{15} $5_{6\,f.}$), den zahlreichen Altären (8_{11} 10_1 12_2) und schönen Malsteinen (10_2). Was er positiv dem gegenüberstellt, ist die Forderung ungeteilter Liebe zu Jahwe. Religion ist Liebe zu Gott.

Unter den gleichen Gesichtspunkt stellt Hosea auch das politische Leben. Der Grund des politischen Verfalls, der sich vor aller Augen in Israel vollzieht, ist für ihn der Abfall von Jahwe, die Buhlerei mit dem Auslande. „Liebesgeschenke“ sind es, die man nach Assur und Ägypten bringt (8_9).

Efraim gleicht der Taube,
Einfältig, töricht;
Ägypten rufen sie an,
Gehn hin nach Assur.
Mein Netz will ich über sie werfen,
So oft sie hingehn,
Wie Vögel nieder sie ziehen,
Ob der Bosheit[1] fangen[2].
Weh, daß sie von mir entweichen!
Fluch, daß sie mir treulos!
Wie sollt' ich wohl sie befreien,
Die Lug von mir reden? ($7_{11–13}$.)

Politische Hilfe ist eitel:

Mit Trug umgibt mich Efraim,
Mit Lügen Israels Haus.
An Wind hat Gefallen Efraim,
Dem Ostwind rennen sie nach.
Sie häufen Tag aus Tag ein
Nur Lügen und Eitelkeit[3],
Sie schließen den Bund mit Assur,
Und bringen Ägypten ihr Öl. ($12_{1–2}$.)

Jahwe spricht das Urteil über diese Politik:

Zur Motte werd ich Efraim,
Zum Wurmfraß Israel[4].
Und Efraim sah sein Leiden,
Sein Eitern Israel[5].
Da lief Efraim nach Assur,
Zum Großkönig[6] Israel[7],
Doch der kann's nimmer[8] heilen,
Sein Eitern nicht vertreiben[9]. ($5_{12\,f.}$)

---

[1]) L. עַל־רֵעָתָם. — [2]) L. אֲסֹרֵם.
[3]) Der Vers ist im Texte verstümmelt.
[4]) L. וישראל. — [5]) L. וישראל.
[6]) L. אל־מלך רב (Cheyne). — [7]) L. וישראל. — [8]) L. לא. — [9]) L. יַגְהֶה מִמֶּנּוּ.

Politischer Verfall ist die Folge:

Efraim, unter den Völkern
Welkt er dahin;
Efraim ward wie ein Kuchen,
Der nicht gewendet.
Seine Kraft verzehrten Fremde,
Er merkt es nicht:
Sein Haar ist grau geworden,
Er merkt es nicht. (7 8–9.)

Ein anderes Zeichen des politischen Niedergangs ist die permanent gewordene Revolution, auch sie nur ein Zeichen der Untreue gegen Jahwe. Hosea ist kein grundsätzlicher Gegner des Königtums[1], aber die Könige, die jetzt sich die Herrschaft anmaßen, sind ihm allerdings nicht Könige von Jahwes Gnaden[2].

Sie küren Kön'ge — nicht mit meinem Willen,
Sie wählen Fürsten — doch ich kenn' sie nicht. (8 4).

Sehr anschaulich beschreibt er Königsmord und Revolution des Usurpators:

Sie salben[3] in Tücke den König,
Fürsten in Hinterlist;
Krank machen sie[4] dann den König[5],
Fürsten durch Weines Glut[6].
Ihr Herz ist heiß[7] wie ein Ofen[8],
Nachts wohl schlummert ihr Grimm[9],
Doch morgens lodert er auf
Feuriger Flamme gleich.
Sie alle glühn wie ein Ofen,
Fressen die eigenen Herrn,
All ihre Könige fallen,
Mich ruft kein einziger an. (7 3. 5–7.)

Und bitter klingt die Beurteilung all solcher Tronwechsel:

Wo ist dein König, der dir hülfe,
Wo Fürsten, die dir Recht verschafften[10]?
Im Zorne geb' ich Kön'ge dir
Und raff' sie weg in meinem Grimm. (13 10–11.)

Jammervoll klagen die Leute,

Schon heißt's: Einen König
Haben wir nicht[11]!

---

[1]) Vgl. S. 206 Anm. 3.

[2]) Leider äußert sich Hosea nicht über seine Stellung zum Königtum Judas und über die Reichsspaltung.

[3]) L. ימשכו. — [4]) L. חם statt יחם.

[5]) Das Suffix von מלכנו ist auffällig in der Gottesrede.

[6]) Die folgenden unverständlichen Worte sind ausgelassen.

[7]) L. קדח LXX. — [8]) Streiche בערבם. — [9]) L. אפחם.

[10]) L. וכל־שריך וישפטוך.

[11]) Streiche כי לא ידאו את־יהוה.

Denn der, den wir haben[1],
Was hilft er uns? (10 3).

Bald werden sie aufhören, König und Fürsten zu salben (8 10 LXX).

Alle Verhältnisse sind durch öffentliche Unsicherheit untergraben. Hoseas Sprüche sind voll von Anspielungen auf bestimmte geschichtliche Ereignisse, die wir nicht näher kennen, z. B. wenn er von dem Vertragsbruch zu Adam (?), den Bluttaten zu Gilead redet, oder von den Priestern, die am Wege nach Sichem Straßenraub treiben (6 7–9). Wenn er die Sünden der Zeit aufzählt, so ist es vor allem Mord und Blutvergießen, Straßenraub, Einbruch und Diebstahl, Vertragsbruch und Meineid (4 2 7 1 10 4); das Recht wird mit Füßen getreten. Die Sünden, die der Klassengegensatz hervorruft und die bei Amos im Vordergrunde stehen, werden bei Hosea kaum gestreift (12 8 f.). Es ist stets das Volk als Ganzes, auf das seine Aufmerksamkeit gerichtet ist[2].

Und dies Volk wird untergehen. Die Zeichen der Zeit reden deutlich genug von dem gründlichen Verfall, der dem Ende vorangeht. Die Bilder vom Welken (7 8), vom angebrannten Kuchen (7 8), vom grauen Haar (7 9), vom wertlosen Topfe (8 8), von der verdorrten Wurzel (9 16), sie malen es in bunten Farben. Schon sind die Schätze des Kalbes nach Assur weggeführt, bald wird dieses selber nachfolgen (10 5. 6). Eine Vermeidung der Katastrofe erscheint durch Israels Gebahren selbst ausgeschlossen (5 4). Hosea sieht das Strafgericht des zürnenden Gottes unheimlich herannahen. Was er anfangs in den allgemeinen Farben einer Verwüstung des Landes und seiner Kultstätten geschildert hat (2 5. 8. 11 f. 14 5 7. 9), tritt ihm bald immer deutlicher als furchtbare Vernichtung durch den kriegerischen Feind vor Augen (7 16 8 3. 6 11 6), als Wegführung in die Fremde (9 1–4 a. 6):

Du sollst nicht jubeln, Israel,
Nicht jauchzen[3], wie die Heiden[4]!
Gar lieb gewannst du Buhlerlohn
Auf allen Kornestennen!

---

[1]) Der verstümmelte Text ist frei ergänzt (vgl. Marti).

[2]) Damit hängt das Fehlen eines eigentlichen Humanitätsideals zusammen, wie es Amos hat. Mit den Rekabitern hat Hosea noch weniger als Amos zu tun. Wohl weiß er, daß der Übergang ins Kulturland der Anfang des Ba'aldienstes war (9 10), aber er polemisiert nur gegen den Ba'alkult, nicht gegen die Schäden des Kulturlebens, dessen Gaben er unbefangen schätzt. Jahwe ist ihm der gnädige Geber von Korn und Wein, wie aller Gaben des Fruchtlandes (2 10. 11), und er veranschaulicht das kommende Unheil als die Zeit, da Israel Jahwe keinen Wein mehr spenden wird (9 4).

[3]) L. אל־תגל LXX.

[4]) Streiche כי זנית מעל אלהיך.

Doch Tenn' und Kelter kennt sie nicht[1],
Der Most wird sie verleugnen[2];
Fort nach Ägypten muß Efraim,
Ißt unrein Brot in Assur.

Da spenden keinen Wein sie mir[3]
Und rüsten mir kein Opfer[4];
Dem Trauerbrote gleicht ihr Brot[5],
Unrein wird, wer's verzehret[6].

Fürwahr nach Assur ziehn sie hin[7],
Memphis wird sie begraben[8];
Die Distel erbt, was jetzt ihr Schatz[9],
Im Zelt die Nessel wuchert.

Hosea stellt die Wegführung nach Assur und Ägypten nebeneinander, gleichsam zur Wahl. An der genauen Prädiktion des äußeren Faktums liegt ihm wenig; was er weissagt, ruht nicht auf politischer Kombination, sondern auf unmittelbarer religiöser Gewißheit. Die ersten Akte der Tragödie Samarias hatte er erlebt, mit Seheraugen schaute er den letzten Akt:

Hinfährt Samarias König[10],
Ein Splitter[11] auf Wasserswogen.
Verödet sind Israels Höhen[12],
Altäre voll[13] Distel und Dorn.
Und man spricht zu den Bergen: Bedeckt uns!
Zu den Hügeln: Fallt über uns! (10 7 f.).

Bei aller persönlichen Vermenschlichung und Verinnerlichung seines Wesens ist der Gott Hoseas der alte Volksgott Israels; in edelster Weise formuliert der Profet dessen Forderung: Israel soll ihm dienen in Liebe und Treue. Mit jammerndem Herzen hat Hosea die unablässige Untreue des Volkes gegen seinen Gott gesehen, hat erkannt, wie es dem Verfall und dem Abgrunde entgegen ging, und mit bebenden Lippen hat er ihm, wie Amos, den Untergang vorausgesagt. Er war sich auch klar über dessen Gründe, aber was er positiv geben konnte, war nur ein eindringliches: Weg mit den Ba'alen, zurück zu Jahwe! (5 4). Zuletzt, als alles vergeblich war, endete seine Weissagung mit schrillem Schrei. Hosea hat aus der Erkenntnis des nationalen Untergangs nicht, wie Amos, die logischen Folgerungen für den Gottesbegriff gezogen; deshalb bedeutet er schließlich nur ein Ende, nicht wie Amos, einen neuen Anfang. Das Problem, das Amos seinen Nachfolgern hinterlassen hatte, sollte ein anderer weiterführen.

---

[1]) L. ידעם LXX. — [2]) L. בם LXX und streiche לא ישבו בארץ יהוה. — [3]) L. לי . — [4]) L. זבח. — [5]) L. לחמם. — [6]) 4b—5 sind weggelassen.
[7]) L. ילכו אשור.
[8]) Der Satz מצרים תקבצם scheint Variante dazu zu sein.
[9]) L. מחמדיהם. — [10]) L. מלך שמרן. — [11]) Nach LXX.
[12]) Streiche און חטאת. — [13]) Vielleicht ist יצלה zu streichen.

III. Jesaja.

1. Jugendjahre.

Um die gleiche Zeit, in der der Hirt von Tekoa im Nordreiche auftrat, wurde in Jerusalem der Mann geboren, der der Erbe seiner Gedanken und Fortsetzer seines Werkes in Juda werden sollte. Die Zeit der Geburt Jesajas bestimmt sich nach zwei sicheren Daten: um 735 erscheint er als jungverheirateter Mann und Vater eines wenige Jahre zählenden Knaben, und seine Wirksamkeit kann bis zum Jahre 701 verfolgt werden. Zeit seines Lebens hat er, soweit wir wissen, in Jerusalem gewirkt. Der Tempel auf Zion, der Wohnsitz Jahwes (8_{18}), ist ihm von Jugend auf vertraut ($1_{8.\,21}$ LXX 8_{18} 28_{16}), wohlbekannt sind ihm die Höfe des Tempels (1_{12}), wo sich Jahr für Jahr die kultischen Feste abspielten (1_{11-15} $28_{7\,ff.}$ $29_{1.\,13}$); er kennt den Opferherd daselbst (29_{1}) und die Tempelhalle mit Jahwes Tron und Altar, er weiß von den Schwellen des Tempels, als deren heilige Hüter die Volksfantasie sich geflügelte Schlangengeister dachte (6_{1-11}). Er kennt die Umgebungen des heiligen Gottesberges, an dessen Abhang die sanften Wasser Siloahs plätscherten (8_{6}), bis hin zu den Wasserleitungen und Teichen am Südostfuße des Hügels (7_{3}). Er weiß, wo man am Berghang die prunkvollen Gräber in den Fels zu meißeln pflegte (22_{16}), er hat die Schnitter beobachtet, wenn sie im Südwesten der Stadt, in der fruchtbaren Rephaimebene (el-bukei'a) die Ähren lasen (17_{5})[1].

Und wie die Landschaft, so ist ihm auch die Geschichte seiner Heimat vertraut. Er erzählt von der Zeit, da die Vorfahren ins Land gekommen und die Städte der Emoriter und Chiwwiter, deren Reste unweit von Gibeon saßen (Jos. 11_{19}), verwüstet haben (17_{9}); er deutet hin auf David, der einst Jerusalem belagerte und einnahm (29_{1}), und jene alte Zeit erscheint auch ihm, wie seinen Volksgenossen, im Lichte des Glücks und der Vollkommenheit ($1_{21.\,26}$). Damals hatte Jahwe dem David Sieg auf Sieg verliehen gegen den filistäischen Erzfeind an dem wohl unweit Jerusalems gelegenen Berge Perasim[2] und bei Gibeon (28_{21} vgl. 2. Sam. $5_{20.\,25}$ LXX).

---

[1]) An geografischen Anspielungen findet sich in Jesajas Sprüchen, abgesehen von den durch die großen Geschichtsereignisse seiner Zeit bekannten politischen Namen, ein Hinweis auf die am Südwestrande des Toten Meeres lokalisierte Sage von Sodom und Gomorra (1_{10}). Die Libanonzedern und Basanseichen (2_{13}) sind stereotype Begriffe wie die Tarschischschiffe (2_{16}). Genauere Kenntnis fremder Dinge verrät sonst nur die Beschreibung der Kuschiten und ihrer Papyrusboote ($18_{1\,f.}$).

[2]) Vgl. Ed. Meyer, Die Israeliten S. 435.

Art und Wesen seiner Heimat spiegelt sich vielfach in den Dichtungen Jesajas. Nur vereinzelt gebraucht er Bilder, die hinaus in die wilde Natur weisen, wo die Hirten mit den Löwen im Kampfe liegen (5 29 31 4), wo Raubtiere und Raubvögel hausen (18 6). Für ihn, den Bewohner des Kulturlandes, ist Weideland ein Begriff trostloser Öde (5 17 17 2 vgl. auch 7 21. 22. 25). Wohl verwendet auch er natürlich in seinen Dichtungen die gewöhnlichen Bilder aus der Natur: Sturm, Hagel, Donner und Erdbeben (5 25 28 2. 17 29 6); er kennt den Schnee (1 18), der bei Hebron seine Südgrenze erreicht, und die Überschwemmungen der Gießbäche, die in der Regenzeit mit wildem Ungestüm durch die Bachtäler stürzen (8 7 f. 28 2. 15. 17 f.), er kennt die Berge der Umgegend mit ihren Löchern und Höhlen im Kalkfelsen (2 10. 19), die hohen Zedern und Eichen (2 13), die Palmen und Binsen (9 13), den Wald, dessen Blätter im Winde zittern (7 2), und das buschige Dickicht, das in trockener Jahreszeit gar leicht durch Feuer entzündet in Rauchwolken auflodert (9 17). Aber im allgemeinen erweist sich seine Vorstellungswelt als die des Städters, dessen Gesichtskreis die Stadt und das sie umgebende Acker- und Gartenland ist. Auf den Äckern sät (5 10) und erntet man (18 4), dort sammeln die Schnitter die Ähren (17 5) und verbrennen die Stoppeln (5 24); weh, wenn der Feind die Äcker verwüstet (1 7 6 11) oder rücksichtslose Habgier den rechtmäßigen Besitzer seines Eigentums beraubt (5 8)! Außer dem Getreide baut man Gurken an, die der Feldhüter in der Nachthütte bewachen muß (1 8), und kultiviert neben Feigen (28 4), Oliven und mancherlei Obst (17 6) vor allem den Wein, dessen Pflanzstätten Jesaja vielfach erwähnt (1 8 3 14 5 1 ff. 10 18 5) und dessen sorgfältige Pflege er kennt (5 1. 2. 5. 6). Doch mehr als vom Landleben spricht Jesaja vom Leben in der Stadt selbst, wo die großen und schönen Häuser der Vornehmen stehen (3 6. 14 5 8 f. 6 11), auf festem Fundament mit Meßschnur und Senkblei erbaut (28 16. 17); aus Backsteinen oder aus soliden Quadern aufgeführt, mit Sykomoren- oder feinem Zedernholz getäfelt (9 9). Im Hause findet man Schutz vor Kälte am wärmenden Kohlenfeuer (30 14), dort streckt man sich nachts zur Ruhe unter der warmen Decke (28 20); vom Dache des Hauses aus beobachtet man, was sich etwa draußen vor den Stadtmauern (22 1) oder auf der Straße abspielt, wo der Bänkelsänger (5 1) sein Lied vor der zusammenlaufenden Menge singt. Die verfeinerte Kultur der Stadt verrät sich in den feineren Stoffen der Kleidung von Karmesin und Purpur neben den einfachen Wollkleidern (1 18), im Putz der vornehmen Frauen, die frisiert und parfümiert, mit elegantem Mantel, Schärpe und klirrenden Fußspangen auf den Straßen promenieren (3 16. 24). Der Handel blüht in der reichgewordenen Stadt (2 7) und mit ihm Wucher

(3 12) und Spekulation (5 8); daneben allerlei Fertigkeiten und Künste: die Kunst des Schreibens (8 1. 16 10 1 30 8) und das Metallschmelzen (1 22. 25), auch das Gewerbe des Wundarztes (3 7) und die Mittel seiner Kunst (1 6), sowie das der Heilkunst im Altertum nahestehende Gewerbe des Zauberers und Wunderdoktors (3 3).

Die Jugend Jesajas fällt in die Zeit ʿAsarjas (ʿUssias). Mit Erfolg hatte dieser König, ehe er am Aussatz erkrankte und seinem Sohne Jotam die Regierungsgeschäfte überlassen mußte (2. Kg. 15 5), die Politik seines Vaters Amasja gegen die Edomiter fortgeführt; den Handelshafen Elat am roten Meere, von dessen Besitz seit alters das finanzielle Gedeihen des judäischen Staates abhing, hatte er aufs neue befestigt (2. Kg. 14 22). Die Tribute der südsyrischen Staaten an Assur hatten unter Assurdan III. (773—755) und seinem schwachen Nachfolger Assurnirari II. (755—745) aufgehört. Das Verhältnis zu Nordisrael war vor allem seit dem Kriege des Joasch gegen Amasja und der Eroberung und Plünderung von Tempel und Palast kein freundliches; die alte Feindschaft der Brudervölker lebte fort. Dennoch genoß Juda damals einige friedliche Jahre leidlichen Wohlstandes. Anders wurde das plötzlich, als Tiglatpileser III., der kriegerische Usurpator, 745 den Tron Assyriens bestiegen hatte und sich von neuem zur Bezwingung des Westlandes anschickte. Nun begannen die gewaltigen und immer neuen Kriege des großen Eroberers und seiner energischen Nachfolger, durch die Syrien in wenigen Jahrzehnten ganz in die Abhängigkeit Assyriens geriet.

Zuerst wurde Nordsyrien unterworfen, dann in den dreißiger Jahren Mittel- und Südsyrien tributpflichtig. Wer widerstrebte, dem war das Verderben sicher. Es begann jenes rücksichtslose System der Deportationen, durch das die Assyrer die Völker Vorderasiens durcheinander gewürfelt haben (vgl. 10 13–14). So wurden die rebellischen Damaszener samt den Bewohnern von Nord- und Ostpalästina 734—732 weggeführt, während die südlichen Kleinstaaten, auch Juda, dem Assyrer zu Damaskus huldigen mußten; 721 folgte dann die Eroberung des abtrünnigen Samaria durch Sargon und die Wegführung seiner Bewohner; der große Aufstand von 720 fand sein Ende durch die Eroberung von Hamat am Orontes und den Sieg über Filister und Ägypter, eine neue Erhebung im Süden 711 endete mit der Eroberung Asdods und der Zerstörung von Gat. Als Sanherib nach Sargons Tode den Tron bestieg, versuchten die geknebelten Kleinstaaten des Südens, auch Juda, noch einmal ihre Freiheit zu verteidigen und verbündeten sich, während der Assyrer im Osten beschäftigt war, in den Jahren 705—701 wiederum mit Ägypten, aber auch diesmal siegte der Völkerherrscher in der

Schlacht bei Elteke, und Juda, dessen Hauptstadt verschont blieb, mußte, zu erneuter Tributzahlung gezwungen, sich nun für immer unter das Joch des Fremdherrschers beugen.

In die Zeit dieser entscheidenden Ereignisse fällt das Leben Jesajas. Er hat sie nicht nur alle miterlebt, sondern sie sind von unmittelbarem Einfluß auf seine Verkündigung gewesen. Steht doch seine profetische Überzeugung unter dem erschütternden Eindruck, daß eben er Zeuge des großen Werkes Jahwes sein sollte, welches längst angesagt, jetzt sich verwirklichte. Lebhafter als bei Amos ist bei ihm das Bewußtsein, daß die Entscheidung der Dinge, das Erscheinen des Gottes nun unmittelbar nahe sei, daß er selbst es mit eigenen Augen schauen werde. Aber was wird diese Entscheidung bringen?

Man versteht Jesaja erst dann, wenn man das starke judäische Nationalgefühl würdigt, in dem er aufgewachsen ist. Zeitlebens ist ihm Jerusalem die eigentliche Gottesstadt, der Wohnsitz Jahwes ($6_{1\,ff.}$ 8_{18}), und Nordisraels Trennung vom davidischen Hause hat er schwerlich anders beurteilt als seine königstreuen Landsleute (vgl. 2. Kg. 14_{21}). So erlebt er auch seine Berufung zum Profeten am Orte des nationalen Heiligtums auf Zion. Er schaut in der Vision den Gott, so wie ihn das Volk sich dachte, inmitten seiner Trabanten, geflügelter Schlangengeister, die den Tron des göttlichen Königs, des Herrn aller Lande, umgeben. In weihevollem Augenblick wird er gewürdigt, den Heiligen mit Augen zu schauen, seine unreinen Lippen werden geweiht, und er weiß sich fortan als Sendbote des Gottes vom Zion. Dies Erlebnis bleibt ihm das Unterpfand seiner göttlichen Sendung, an dem er auch in dunkeln Stunden der Verzagtheit sich stärkt und aufrichtet.

Wunderbar erscheint nun dem Gottgeweihten sein ganzes Leben. Nichts dünkt ihm mehr Zufall und von ungefähr; überall schaut er göttliche Fügung, die ihm in Andeutungen und in oft geheimnisvollen Sinnbildern klar wird. Wie bei seinem Zeitgenossen Hosea spielt seine Ehe und die aus ihr entsprossenen Kinder in seinem profetischen Berufsleben eine Rolle; wenn er 8_3 sein Weib als Profetin bezeichnet, so scheint die nächstliegende Deutung die zu sein, daß auch sie profetische Gaben besaß. Wie Hosea gibt er seinen Kindern symbolische Namen von tiefsinniger Bedeutung, aber hoffnungsvollere Töne als der Prediger gegen Samaria schlägt er an. „Rest-kehrt-um“ (Sche'ār-jāšūb 7_3) heißt sein Ältester, dessen Geburt bald hinter seine Berufung zum Profeten fallen muß, da er schon 735 den Vater vors Tor der Stadt begleiten kann. Der Name setzt beides voraus: die kommende Katastrophe und die Rettung eines Restes.

Da Jesaja 735 mit der Drohung gegen Nordisrael auftritt und die Rettung Judas noch erhofft, so versteht man seine Meinung in dieser Anfangszeit wohl recht, wenn man den Rest auf Juda bezieht, den kleinen Rest vom großen Hause Gesamtisraels. Daß Jahwe Juda und sein Heiligtum nicht völlig im Stiche lassen werde, gilt ihm damals als selbstverständlich, und er betrachtet seinen eigenen Namen „Jesaja“ als wundersames Omen der Heilsabsichten Jahwes (8_{18}).

Nur spärliche Rückschlüsse sind es, die uns von diesen frühsten Anschauungen Jesajas vor 735 Kenntnis geben. Schon damals mag er seine Warnerstimme vor allem dem Königshause gegenüber erhoben, schon damals mag er die ersten trüben Erfahrungen der Zurückweisung gemacht haben (vgl. 7_{13}). Aber erst einige Jahre später erfolgen die Ereignisse, die ihn mit einemmale mitten in die größeren Fragen der Öffentlichkeit hineinstellen.

Es war in den Jahren 735—734 (7_{2-9}). Wenige Stunden nördlich von Jerusalem lagerte das feindliche Heer der verbündeten Aramäer und Efraimiten, an ihrer Spitze Resin von Damaskus und Pekach von Samaria. Ihr Bündnis, an dem vielleicht noch andere Staaten Syriens teilnahmen, scheint gegen Tiglatpileser gerichtet gewesen zu sein, ihre Absicht, auch Juda, das nicht daran teilnehmen wollte, zum Beitritt zu zwingen. So sind sie nun im Begriff, Jerusalem zu stürmen und den Davididen zu enttronen. Da zittert König und Volk, wie die Bäume des Waldes im Winde erzittern (7_2). Wo soll man Hilfe finden vor feindlicher Übermacht? Bangend um Tron und Reich wandert Ahas hinaus vor das Tor der Stadt, um Mauern und Wälle zu prüfen. Zagenden Herzens betrachtet er die Wasserleitungen, ob sie für die Zeit der Belagerung genügen werden. Und wie er so sorgend und zweifelnd drein schaut, steht plötzlich vor ihm ein kühner Jüngling. Jesaja ist es, der ihm mit Sehermund die Worte Jahwes zuruft:

Gib acht! Sei still und furchtlos,
Verzage nicht!
Brandscheite sind die beiden,
Im Rauch verkohlend!
Ob auch der Aramäer
Dir Unheil plant,
Efraim und Remaljas Sohn —
ob sie auch sprechen:
„Auf gegen Juda! Drängt es
Und nehmt es ein!
Zum König laßt uns küren
Den Sohn Tabels“ —[1]

[1]) Vielleicht niemand anders als Resin selbst (H. Winckler).

So spricht Jahwe, der Herr:
Es soll nicht sein!
In Aram nur herrsche Damaskus,
Nur in Damaskus Resin,
In Efraim herrsche Samaria,
In Samaria Remaljas Sohn!
Wenn ihr nicht gläubet,
Ihr nimmer bleibet. (7 4–9).

Der ganze Jesaja verrät sich schon in diesen Worten, in denen sich die Unbedingtheit ernster Forderung mit der unendlichen Kühnheit des Glaubens vereinen. Wenn König und Volk nur das feste Vertrauen auf Jahwe bewahren, dann kann Jerusalem nie und nimmer in Feindeshand geraten. So fest ist der junge Seher von der Richtigkeit seiner Anschauung überzeugt, daß er von jeder kriegerischen Gegenwehr durchaus abrät. Was sind Mauern und Wälle, wenn der Gott der Wunder selbst die Stadt und sein Heiligtum schützt!

Mit der Zuversicht der Jugend, die keine Enttäuschungen erwartet, scheint Jesaja seine Wirksamkeit begonnen zu haben. Er hofft wirklich, daß seine Worte Erfolg haben und Juda aus den Stürmen des nahen Gerichtes retten werden. Aber man weist ihn ab; der König zuckt die Achseln, und die Menge, die das Außerordentliche nie begreift, gafft mit verständnislosem Blick dem sonderbaren Schwärmer nach.

Aber Jesaja läßt sich nicht abschrecken. Wieder sehen wir König und Profet einander gegenüber stehen (7 10–14. 16). Kühner als zuvor redet Jesaja; heute will er dem König die Wundermacht seines Gottes handgreiflich vor Augen führen, und in einer Weise, die an das Wort Jesu Mr. 11 23 erinnert, spricht er: „Erbitte dir ein beliebiges Wunderzeichen von Jahwe, deinem Gotte, sei es tief drunten in der Unterwelt oder hoch oben in der Höhe!“ Die Hölle mag ihren Rachen auftun, wie damals, als sie Korachs Rotte verschlang, oder die Sonne mag stillstehn am Himmel, wie zu Josuas Zeit — Jahwe ist kein Ding unmöglich. Aber Ahas will nichts davon wissen. Ihm ist dieser Mann unheimlich, und wie er da vor ihm steht, überläuft's ihn wie abergläubisches Schaudern; ihn dünkt es gefährlich, den mächtigen Gott so zu versuchen. Da flammt es auf in Jesajas Brust: so wird Jahwe von sich aus ein Zeichen geben: „Fürwahr, das junge Weib, das jetzt schwanger ist, wird einen Sohn gebären und ihn Gott-mit-uns nennen[1]! Denn ehe noch der Knabe imstande sein wird, Schlechtes zurückzuweisen

[1]) 7 15 halte ich mit Hitzig u. a. für einen den Zusammenhang zerbrechenden Zusatz, dessen Inhalt aus 7 16. 21 f. geschöpft ist. Noch 7 22 b kennzeichnet das Essen von Dickmilch und Honig als die Lebensweise in

und Gutes auszuwählen, wird jenes Land, vor dessen zwei Königen dir so graust, verödet sein (7 14. 16)[1]."

---

dem verwüsteten Lande; 7 15 würde also eine Drohung gegen Juda enthalten, die zwischen die Verheißungen 7 14 und 7 16 nicht passen würde. Der Zusatz scheint in dem 'Immanuel, ebenso wie 8 8b, den Messias zu sehen und die Ernährung von Milch und Honig ähnlich wie der Zusatz 7 22a als Kennzeichnung der herrlichen Fülle des Landes zu betrachten.

[1]) Daß das hebräische עַלְמָה nicht die Jungfrau als solche bezeichnet, wie LXX übersetzt, ist heute so gut wie allgemein anerkannt; abgeleitet von der auch im Targumischen, Syrischen und Arabischen lebendigen semitischen Wurzel √ġalam, bezeichnet עֶלֶם den jungen Mann (1. Sam. 17 56 20 22) und עַלְמָה das mannbare junge Weib (vgl. dazu das Abstraktum עֲלוּמִים Jugendkraft Jes. 54 4 Ps. 89 46 Hi. 20 11 33 25); so heißt nicht nur die jungfräuliche Rebekka (Gen. 24 43) oder die junge Schwester Moses (Ex. 2 8), sondern auch das Weib, mit dem ehelicher Verkehr gepflogen wird (Prov. 30 19), oder die königlichen Beischläferinnen (Ct. 6 8); letzteres entspricht dem palmyrenischen Sprachgebrauch, wo das Maskulinum den Sklaven, das Femininum die Dirne bezeichnet.

Die Deutung der Stelle Jes. 7 14. 16 ist bekanntlich umstrittener als irgend eine; so viel Köpfe, so viel Meinungen. Eine direkte Beziehung auf die Geburt Jesu Christi wird von der gegenwärtigen Betrachtung des Alten Testamentes mit Recht abgelehnt, zumal deren Ankündigung für Ahas kein „Zeichen" der baldigen Rettung vor Aram und Efraim hätte sein können. Dasselbe gilt von jeder messianischen Deutung der Stelle, wie sie neuerdings wieder mehrfach versucht worden ist. Die Geburt des Messias, zumal die erst in Aussicht gestellte, ist kein „Zeichen" der kommenden Rettung, sondern die Rettung selbst. Wenn Greßmann (Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 276) von dem gewaltigen Glaubensmut und der imponierenden Kühnheit Jesajas redet, mit der er für wirklich und gegenwärtig auszugeben wage, was für die andern in einer ungewissen Zukunft liege, so hilft alle Behauptung von der mysteriösen und Traditionen benützenden oder gar zitierenden Sprache der Profeten nicht über die mangelnde Logik hinweg, mit der der Profet seine Verheißung durch etwas beweisen würde, dessen Nichtvorhandensein, ja dessen bare Unrichtigkeit von jedem Zuhörer aufs leichteste konstatiert werden konnte. Das „Zeichen" wäre kein Zeichen, wenn es nicht dem Könige etwas ad oculos demonstrierte. Es muß sich deshalb jedenfalls um ein schwangeres Weib handeln, das jedem in Jerusalem vor Augen geführt werden konnte. An das Weib des Ahas selbst zu denken, macht nicht nur das Fehlen jeder Hindeutung darauf unwahrscheinlich, sondern vor allem die Überlegung, daß dann ja die Erfüllung der Weissagung dem Ahas selbst in die Hand gegeben wäre. So bleiben m. E. nur noch drei Möglichkeiten übrig: entweder ist mit der עַלְמָה ein Weib Jesajas oder zweitens ein zufällig anwesendes Weib gemeint, oder drittens man deutet den Artikel von הָעַלְמָה generell und bezieht den Ausdruck ganz allgemein auf die Weiber Jerusalems. Von diesen drei Möglichkeiten scheint mir die zweite am wenigsten wahrscheinlich, da man in diesem Falle die Erwähnung des gerade anwesenden Weibes in der Erzählung ebenso schwer vermißt, wie einen Hinweis auf „dieses schwangere Weib", der zwar in der gesprochenen Rede durch den bloßen betonten Artikel ausdrückbar wäre, in der Niederschrift aber unbedingt deutlicher ausgedrückt sein müßte. Sehr beliebt ist gegenwärtig die generelle Fassung des Artikels, ohne daß freilich die meisten Vertreter dieser Meinung diese

Und wieder und wieder versucht es Jesaja, die Zeitgenossen eines Besseren zu belehren, ihnen die Verheißung göttlicher Rettung zu predigen. Vor angesehenen Männern der Stadt, die er als Zeugen eingeladen hat, schreibt er auf eine große Tafel, für alle lesbar und verständlich, das Rätselwort, durch das ihm Jahwe die Eroberung der feindlichen Hauptstädte, Damaskus und Samaria, kundgetan hat: „Raubebald-Eilebeute!“ (8_{1-2}). Und dasselbe unheimliche Rätselwort muß er auf göttliches Geheiß seinem dritten Sohne als Namen geben (8_{3-4}).

Aber er predigte tauben Ohren. Der Erfolg blieb aus, die Enttäuschung kam. Auch einem Jesaja blieb die normale Erfahrung des jungen Missionars nicht erspart. Ahas ging andere Wege; statt sich im Glauben allein auf den Gott der Wunder

---

Deutung in voller Schärfe durchführen; es handelt sich dann nicht um ein beliebiges Weib, sondern um die Weiber überhaupt; man muß dann übersetzen: „Siehe die schwangeren jungen Weiber werden Söhne gebären und sie ʿImmanuel benennen.“ Denn der generelle Artikel bezeichnet nie einen oder einige Beliebige, sondern die Gesamtheit der zu derselben Gattung gehörigen Individuen (vgl. Gesenius-Kautzsch[28] § 126 m). Aber solche Benennung mit einem symbolischen Namen hat für mein Empfinden nur bei einem einzelnen Kinde Platz, bei vielen wirkt sie grotesk. Deshalb halte ich die alte Deutung, die schon Raschi und Ibn Esra vorgetragen und in neuerer Zeit wieder Hitzig, Studer, Schultz, Meinhold vertreten haben, für die beste Erklärung der Stelle: Jesaja meint sein eigenes Weib. Die Einwände, die man dagegen erhoben hat, erscheinen mir nicht durchschlagend. Der Sprachgebrauch von עַלְמָה, womit der Hebräer das jugendliche unverheiratete wie verheiratete Weib bezeichnet, würde es erlauben, die im Jahre 735 sicher noch ganz jugendliche Mutter des kleinen, damals vielleicht 2—3jährigen Schearjaschub so zu nennen; doch ist auch nicht ausgeschlossen, daß ein anderes Weib Jesajas gemeint ist. Die Weissagung Jesajas setzt also voraus, daß sein Weib oder eins seiner Weiber vor der Geburt eines Kindes steht. Daß der Profet ohne weiteres von einem Knaben, nicht von einem Mädchen redet, sollte man nicht als Einwand ansehen; Jesaja nennt natürlich einfach das genus potius; an sich ist das Geschlecht des Kindes für die Weissagung durchaus belanglos. Für die Empfängnis und Geburt auch des dritten Kindes in 8_{3-4} bieten die Jahre 734—732 genug Spielraum. Und was will Jesaja nun 7_{14} sagen? Sein schwangeres Weib wird, vielleicht in einigen Tagen, ein Kind gebären, und dessen Namen — denn so geschieht es auch 8_{3-4}, und auch das Weib ist ja eine Profetin (8_3) — auf göttliches Geheiß ʿImmanuel nennen. Eben dies ist das übernatürliche „Zeichen“, das Jahwe Ahas geben wird, wie ja Jesaja auch seinen eigenen Namen und die Namen seiner Kinder als „Zeichen und Vorbedeutungen“ (8_{18}) verstanden hat. Warum Jesaja seine Frau, vorausgesetzt daß beidemal dieselbe Frau gemeint wäre, in 8_3 „die Profetin“, in 7_{14} aber „das junge Weib“ nennt, wissen wir nicht; vielleicht erschien das Wort עַלְמָה dem pathetischen Tone der Weissagung besonders angemessen. Die Wahrscheinlichkeit der vorgetragenen Deutung wird dadurch erhöht, daß auf diese Weise die in Jes. 7—8 erwähnten, symbolische Namen tragenden Knaben, Schearjaschub, ʿImmanuel und Maherschalalchaschbaz, alle drei analog gedeutet werden.

zu stützen, verhandelte er mit Assur und entging dadurch der Gefahr, die Land und Tron bedrohte. Aber Jesaja machte dieser Scheinerfolg nicht irre. Im Gegenteil, mit Seheraugen sah er eben jetzt das Verderben kommen, sah Jahwe, den Richter und Rächer, am furchtbaren Werke: auch Juda, dessen Rettung er bis dahin erhofft hatte, rannte nun sehenden Auges dem Abgrund entgegen. Diese neue schreckvolle Erkenntnis, die dem Profeten jetzt aufgegangen war, spricht er im anschaulichen Bilde aus: Jahwe läßt die starken Wasser des Eufrats anschwellen; über seine Ufer tritt der Strom, überschwemmt die weiten Lande, und auch Juda wird von den Wogen verschlungen (8 5–8). Was hat's da noch für Sinn, über Verschwörung der Feinde draußen vor den Toren zu jammern und zu klagen? Ist doch Jahwe selbst wie ein Verschwörer aufgestanden gegen sein eigenes Volk; er selbst wird zum Stein des Anstoßes, an dem sein Volk sich stößt und zu Boden stürzt. Von Jahwes Hand gepackt ruft der Profet seine wilde Drohung unter die kopflose Menge (8 11–15).

Die schmerzlichen Erinnerungen an diese erste bedeutungsvolle Zeit seines Wirkens hat Jesaja zusammenhängend aufgezeichnet (6 1—8 18). Er beginnt mit der Beschreibung jener Vision, die er einst im Tempel im Todesjahre Ussias erlebte (6 1–11); sie war das erste eindrucksvolle profetische Erlebnis, in welchem ihm das Bewußtsein seines Berufs aufgegangen war und welches ihm mitten in allen Mißerfolgen die Gewähr seiner göttlichen Sendung gab. In der Darstellung dieser Vision spiegeln sich bereits die Erfahrungen, die er inzwischen gemacht hat. Mit bitterherben Worten formuliert er den Auftrag, den Jahwe ihm damals erteilt hat:

Höret, hört, und begreifet nicht,
Sehet, seht, und erkennet nicht!
Mach dieses Volkes Herz verstockt,
Taub seine Ohren, die Augen blind,
Daß die Augen nicht sehn, die Ohren nicht hören,
Das Herz nicht begreife, und niemand es heile. (6 9–10.)

Erst 735 ist ihm seine Aufgabe in dieser erdrückenden Schwere klar geworden. Ganz erfolglos sollte seine Predigt sein, nur bestimmt, das Volk zu verstocken, damit die Vernichtung völlig werde. Welch eine Aufgabe! Mit bewegten Worten der Resignation schließt er denn auch diese seine frühsten Aufzeichnungen: Jahwe hat sein Angesicht vor dem Hause Jakob verborgen (8 16–18). Und doch bleibt ein Funke der Hoffnung: Jahwe wird Zion, seinen Wohnsitz, nicht dauernd im Stich lassen können; es muß doch am Ende auf den Trümmern dieses Geschlechtes eine neue Zeit erstehen. So klammert sich Jesaja

an das, was ihm eine Gewähr dieser besseren Zukunft gibt. Schon reichen die Vorboten jener Zukunft herein in die trübe Gegenwart. Waren nicht die Namen, die er selbst und seine Kinder durch Jahwes Willen trugen, wunderbare Vorzeichen des Heils? Wohl mußte erst das Verderben kommen, auf das schon der Name seines dritten Sohnes hinwies; auch Juda mußte erst ganz verwüstet, die Häuser entleert, die Äcker verödet sein (6 11), und dennoch blieb es Wahrheit: „Jahwe rettet", „ein Rest kehrt um", „Gott mit uns". So bleibt nun nichts als warten und hoffen. In schmerzlicher Sehnsucht schnürt der Profet seine Weissagungsrolle zusammen und versiegelt sie als ein Testament für die Zukunft, dessen Erben seine Jünger sein werden. Ein kleiner Kreis solcher, die glauben, hat sich um ihn geschart; sie werden das Wort Jahwes im Herzen bewahren. Es sind die Anfänge einer profetischen Gruppe, die die neuen Gedanken sich zu eigen gemacht und die nach Jesajas Tode sein Lebenswerk weitergeführt hat.

2. Die Jahre der Reife.

Die Ereignisse der Jahre 734—732 hatten die Drohungen Jesajas gegen Aram und Israel (7 16 8 4) zu gutem Teile bewahrheitet. Damaskus war assyrische Provinz geworden, sein Königtum war beseitigt, seine Bewohner deportiert (2. Kg. 16 9 vgl. Am. 1 5). Auch Israels Gebiet war bereits auf einen geringen Umfang eingeschränkt worden (2. Kg. 15 29 Jes. 8 23), sein König Hosea, der Mörder Pekachs, regierte nur von Assurs Gnaden (2. Kg. 15 30 17 3). In dem eroberten Damaskus hatten sämtliche noch nicht annektierte Kleinstaaten Südsyriens, auch Juda (2. Kg. 16 7. 10–16), dem assyrischen Herrn huldigen müssen. Fortan waren sie nur noch Vasallen des Weltherrschers.

In all diesen Ereignissen erkannte Jesaja die schrittweise Erfüllung seiner Weissagungen. Jahwe war jetzt am Werke. Gedanken und Ahnungen dieser Art klingen wieder in den Aufzeichnungen von Kap. 5. 9 7 ff., deren Niederschrift in das Jahrzehnt zwischen 732 und 722 zu gehören scheint[1]. Von diesen zum Teil nur bruchstückweise erhaltenen Dichtungen bezieht sich das Weinbergslied (5 1–7) auf das Gesamtvolk, Israel und Juda, die große Strofendichtung von Jahwes Plagen (9 7–13. 16–20 [10 1–4] 5 25–29), die möglicherweise bereits eine Kenntnis des

[1]) Jes. 17 1–6. 9–11 18 1–2. 4–6 mag hier übergangen werden, da sein Verständnis z. T. unsicher ist und sein Inhalt das Bild Jesajas nicht wesentlich vervollständigt.

Amos und Hosea voraussetzt[1], vorwiegend auf Nordisrael ($9_{7.\ 8.\ 11.\ 20}$), daneben auch auf Juda (9_{20}). Die Weherufe ($5_{8-10.\ 11-13.\ 14\text{ und }17.\ 18-19.\ 20.\ 21.\ 22-24a}$) bieten in ihrem jetzigen Zustande keine Andeutung, welchem der zwei Reiche sie galten, so daß unentschieden bleiben muß, ob in 5_{17} ursprünglich Jerusalem oder Samaria gemeint war. Soviel ist klar, daß Jesaja, dessen Blicke, wie bisher, über die Grenzen seiner kleinen judäischen Heimat hinaus ganz Israel überschauten, auch seine Drohungen gegen das Nordreich offenbar nicht wie Amos in Samaria oder Betel, sondern in Jerusalem vorgetragen hat (vgl. 5_3). Wie die Profeten es seit alters her oft taten, benutzt auch Jesaja mancherlei poetische Verkleidungen seiner profetischen Rede: hatte Amos einst das Leichenlied über Israel gesungen (Am. 5_2), so singt Jesaja jetzt, vielleicht mit Saitenspielbegleitung, ein Minnelied. Er singt, wie es in der Liebespoesie üblich war, vom Weinberge, dem Bilde der schönen Geliebten (vgl. Ct. $1_6\ 2_{15}\ 8_{12}$):

Will singen euch vom Liebsten mein,
Von des Freundes Weinberg ein Liedelein:
Einen Weinberg auf fetter Bergeshöh',
Den nannte mein Liebster sein eigen;
Er grub und ackert' ihn sauber und rein,
Und pflanzte Reben von edlem Wein,
Einen Turm auch setzt' er mitten darein,
Hieb aus eine Kelter im harten Stein;
Nun hofft' er, daß Trauben er trüge,
Doch Heerlinge bracht' er ein.

Und der tändelnde Liebesgesang wird zum schwermütigen Mollklang:

Ihr Leute von Jerusalem,
Ihr Männer Judas, sprecht:
Wer ist im Recht, entscheidet,
Ich oder der Weinberg mein?
Sagt an, was hätt' ich jemals
Versäumt am Weinberg mein?
Warum erhofft' ich Trauben,
Und Heerlinge bracht' er ein?

Und herber wird der Ton:

Wohlan, ich sag's euch nun,
Was meinem Weinberg ich werde tun:
Den Zaun reiß ich ab,
Verwüstet sei er,
Die Mauern zerbrech ich,
Zertreten werd' er,
Ich mach' ihm den Garaus,
Daß keiner verschneidet,

[1]) Man hat wohl vermutet, daß Jesaja die Anregung dazu durch das Refraingedicht Am. 4_{6-12a} erhalten haben könnte. Der Schluß der Dichtung ist derselbe wie Hos. 5_{14}.

Keiner ihn umgräbt,
Unkraut sproßt,
Und den Wolken verbiet' ich
Regen zu spenden.

So lautet nun der Schluß:

Ja Israels Haus ist der Weinberg
Jahwes der Heere,
Judas Männer — sie sind
sein lieblicher Garten;
Wünschte er gut Regiment,
War's doch Blutregiment,
Hofft' er Rechtsprechung,
War's nur Rechtsbrechung[1]. (5 1–7).

Die Zeitlage des Jahrzehntes zwischen 732 und 722 spiegelt sich in den Dichtungen Jesajas lebendig wieder. Mit weitem Blick überschaut er die Entwicklung der Dinge. In den Geschehnissen der Zeit erkennt er die Taten seines Gottes; wer Augen hat zu sehen, der kann es sehen (5 12). Hat Jahwe nicht längst durch Plagen über Plagen sich warnend kund getan? Durch die blutigen Angriffe Arams und der Filister (9 11), durch den Sturz der Könige drüben im Nordreiche mit all dem Blutvergießen (9 13. 16). Vom Feuer revolutionärer Leidenschaften wurde das Volk verzehrt (9 18). Kämpfe zwischen den Bürgern des Nordreichs, Kämpfe zwischen den beiden Bruderstaaten erschöpften die letzte Kraft (9 19. 20). Aber kein Warnungsruf des Gottes hatte Gehör gefunden (9 12). Sünde und Bosheit regierten, schreiende Rechtlosigkeit, Blutvergießen, Bedrückung der Armen, Bestechung der Richter (5 7. 23 10 1. 2). Haus und Hof, Acker und Feld wurden den Armen genommen, wenige Schurken hatten den Grundbesitz in ihren Händen (5 8); sie bauten sich prächtige Häuser (5 9), aus Quadern und Zedernholz (9 9), sie lebten in Prunk und Laster, bei Freudengelagen (5 11. 12. 14. 22), frivol und übermütig (9 8). Denn eben das erscheint dem Profeten als das Ärgste: über den Ernst der Zeit täuschen sie sich mutwillig hinweg; sie dünken sich so merkwürdig klug (5 21). Schier unglaublich erscheint es Jesaja, daß solche Leute im Ernst auf eine bevorstehende Rettung Jahwes zu hoffen wagen, und bitter lautet sein Weheruf gerade über sie:

Weh denen, die die Schuld herbei
An Bosheitsstricken zerren,
Die wie mit starkem Wagenseil
Die Sünde zu sich ziehen,
Die sprechen: Mög' er schnell sein Tun
Vollführen, daß wir's sehen,
Der Plan des Heil'gen Israels —
Vor Augen mög' er treten. (5 18–19).

[1]) Die feine Nachahmung des hebräischen Wortspiels stammt von B. Duhm.

Erinnert man sich an Am. $5_{18.\,20}$, so mag man vielleicht auch 5_{20} weniger auf die Verkehrung der sittlichen Begriffe als auf den Tag Jahwes beziehen:

Weh denen, die das Unheil Glück,
Glückliches Unheil heißen,
Hinstellen Dunkelheit als Licht,
Und Licht als Dunkelheiten,
Die Bitternisse Süßigkeit
Und Süßes bitter nennen. (5_{20}).

So kommt nun der Tag der Heimsuchung (10_3), wie ein grausiger Sturm. Assur ist es, das unwiderstehliche Kriegervolk, das von ferne anrücken wird (5_{26-29}). Dann wird sich das Schicksal Israels, das mit der Deportation des Nordens und Ostens 734 seinen Anfang genommen hatte, in all seiner Härte erfüllen; Zerstörung der Stadt ($5_{14.\,17}$) und Deportation erwartet dann alle, Hoch und Niedrig (5_{13}), und das Ende ist ein grausiges Bild der Verwüstung, wie es seit Jahren dem Profeten vor Augen gestanden hat ($5_{9.\,10.\,17.\,24\,a}$): der Löwe packt seinen Raub, und niemand rettet (5_{29}).

Die Drohungen Jesajas erfüllten sich in wenigen Jahren. Israels letzter König Hosea hatte nach Tiglatpilesers III. Tode (727) versucht, sich mit ägyptischer Hilfe von der lästigen tributären Abhängigkeit zu befreien (2. Kg. 17_4). Doch schon zog 724 Salmanassar IV. herbei, um den widerspenstigen Vasallen zu züchtigen. Zwei Jahre hindurch leistete Samaria dem Assyrer Widerstand, bis es 722 erobert, seine Bevölkerung deportiert und das Land zur assyrischen Provinz gemacht wurde.

Immer weiter dehnte sich der Umfang des assyrischen Weltreiches; schon reichte seine Machtsfäre bis an die Grenze Ägyptens, und nur die südlichsten Kleinstaaten Syriens, die filistäischen Städte der Küste samt Juda, Moab und Edom hatten sich, wenn auch als Vasallen Assurs, noch eine gewisse Selbständigkeit bewahrt. Zwei politische Möglichkeiten standen offen, entweder Gehorsam unter Assyrien oder der Versuch, durch ein Bündnis mit Ägypten die Freiheit zu verteidigen. Nach diesen zwei Möglichkeiten schieden sich fortan die Parteien. Eine nervöse Unruhe zerrüttete die Kleinstaaten im Innern und führte zu immer neuen Aufständen gegen das Fremdjoch. Der große syrische Aufstand von 720, an dem auch Damaskus und Samaria wieder beteiligt waren, endete mit der Eroberung von Hamath am Orontes und mit der Niederlage Gazas und Ägyptens bei Rafia. Mit eiserner Hand erzwang Sargon die Zahlung des Tributs, den sogar Ägypten jetzt leisten mußte. Von neuem sammelte man sich in den Jahren 713—711 zu gemeinsamem Vorgehen, Filister, Judäer, Edomiter und Moabiter, und

wieder war Assurs Sieg und weitere Entrichtung des Tributs das Ende. Damals wurde Gat zerstört und hörte fortan auf, eine Rolle zu spielen; das eroberte Asdod erhielt zugleich mit fremden Kolonisten assyrische Verwaltung.

In diese Zeit Sargons (722—705) kann man vielleicht die jesajanischen Aufzeichnungen in Kap. 2_6—4_1 verlegen. Israel ist aus dem Gesichtskreis der Weissagungen Jesajas verschwunden; es handelt sich für ihn nur noch um Juda und Jerusalem. Äußerlich erscheint Judas Lage unter Assurs Oberhoheit verhältnismäßig befriedigend. Der Bund mit dem Auslande (2_6) hat zwar fremdes heidnisches Wesen, Zauberei und die Verfertigung von Götzenbildern gefördert ($2_{6.\,8.\,18}$), aber stolz blickt man auf die militärischen Machtmittel des Staates (2_7), auf den sich mehrenden Wohlstand (2_7). Wie gut's den Leuten geht, sieht man an dem üppigen Luxus der Frauen, deren Auftreten Jesaja so anschaulich beschreibt und die er so höhnisch bedroht:

Weil gar so keck stolzieren
Die Töchter Zions,
Den Hals gereckt, einhergehn
Mit frechen Blicken,
Tänzelnden Schritts spazieren,
Mit Spangen klirren —
Macht kahl der Herr den Scheitel,
Entblößt die Scham.
Dann gibt's für Wohlgerüche
Nur Moderduft,
Den Strick anstatt der Schärpe,
Für Haarschmuck Glatze,
Für Prachtgewand den Sack,
Für Schöne Brandmal.
Dann reißen sieben Weiber
Um einen Mann sich
Und schrei'n: „Laß selbst uns sorgen
„Für Brot und Kleidung,
„Nur deinen Namen schenk' uns,
„Rett' uns vor Schande!“ ($3_{16.\,17.\,24}$ 4_1).

Die Stützen der Gesellschaft, all die Offiziere und Minister, die Günstlinge am Hof, die Profeten, Wahrsager, Zauberer und wie sie sich nennen, sie alle werden über kurz oder lang gestürzt. Es ist, als schwebten Jesaja die wirren Zustände Nordisraels vor 722 vor Augen, wenn er den Zusammenbruch des judäischen Staates jetzt beschreibt:

Zu ihren Fürsten mach' ich Knaben,
Tyrannen herrschen über sie.
Der eine wird den andern drängen,
Der Mann den Mann, der Freund den Freund;
Einstürmt der Junge auf den Alten,
Der Lump bestürmt den Edelmann,

Und einer wird den andern packen:
„Bei dir ist noch ein Rock im Haus,
„He! komm und sei du unser Herrscher,
„Regiere du dies Trümmerfeld!“
Doch der erwidert jenes Tages:
„Ach geht, ich mag nicht Wundarzt sein!
„Kein Brot, kein Kleid hab' ich zu Hause,
„Verschont mich mit dem Herrschertum.“ (3 4–7.)

So wird denn der Tag Jahwes kommen, an welchem der Gott aufsteht, um die Erde zu schrecken, jener Tag, an dem alles Hohe und Gewaltige, die Libanonzedern und die Basanseichen, Berg und Hügel, Türme, Mauern und Schiffe und aller Stolz der Menschen erniedrigt wird. Alles rennt dann und flüchtet, versteckt sich in Höhlen und Schluchten, und auch die kleinen Götter fahren alle dahin vor dem allgewaltigen schrecklichen Gott, der erscheinen wird (2 12–19). Berauschend große Erkenntnis! Wie klein ist alles Menschenwerk!

Genauer datiert ist unter den Weissagungen dieser Zeit nur die in Jes. 20, die aus der Feder eines Anhängers des Profeten gute Kenntnis vom Leben Jesajas zeigt, wenngleich die prosaische Wiedergabe der Weissagung die fremde Hand verrät. Juda hatte sich in den Jahren 713–711 dem großen Aufstande angeschlossen, den die südsyrischen Staaten im Bunde mit Ägypten und Kusch wagten. Jesaja, dessen Überzeugungen sich nicht geändert haben, erblickt auch jetzt in dem Vordringen Assurs das Gericht Jahwes, vor dem keine irdische Hilfe, auch Ägypten und Kusch nicht mehr retten können. War Ägypten mit seinen Bundesgenossen wenige Jahre zuvor bei Rafia aufs Haupt geschlagen worden, so war es dem Profeten jetzt unzweifelhaft, daß der neue Aufstand nur mit der Deportation von Ägypten und Kusch enden könne: Jung und alt wird dann — so lautet die krasse Drohung — nackt und barfuß, mit entblößtem Gesäße hinweggeführt und die Bewohner des Küstenlandes, die Filister und ihre Verbündeten, werden verzweifeln. In fast grotesker Weise hat Jesaja dies Schicksal Ägyptens und Kuschs zur Anschauung gebracht. Drei Jahre hindurch, so lange der Aufstand währte, ist er völlig nackend unter den Leuten umhergegangen; auch den Lendenschurz[1] und die San-

[1]) 20 2 zeigt wohl, daß man die Angabe nicht bloß auf notdürftige Bekleidung deuten darf. Der ursprüngliche Text von Kap. 20 scheint nur die Verse 1. 3. 4. 6 umfaßt zu haben; Vers 2 wurde vom Redaktor, vielleicht auf Grund von vorher in seiner Vorlage stehenden Angaben, zum Verständnis eingeschaltet. Ist die Angabe genau, so würde sie zeigen, daß Jesaja auch vorher schon nur mit dem saq, d. h. nicht der Profetenkleidung, sondern dem in der Trauer angelegten Lendenschurze bekleidet umher ging,

dalen hat er auf göttliches Geheiß ausgezogen. Denn so elend — will er ausdrücken — sehen in Wahrheit die aus, auf die man statt auf den Allmächtigen vertraut.

Asdod und Gat waren zwar vernichtet worden, aber das Feuer der Rebellion glomm weiter. Kaum war Sargon, der große Krieger, tot, so brach 705 ein neuer gefährlicher Aufstand gegen seinen Nachfolger Sanherib im Osten[1] und Süden des Reiches aus. Während Sargon in Babylonien damit beschäftigt war, die Rebellen zu züchtigen, glaubten die syrischen Verbündeten, die Freiheit wirklich wieder erringen zu können. Von Tyrus bis Ägypten hatte sich alles zu starkem Bündnis zusammengeschlossen, und unter den Herrschern der Kleinstaaten tat sich diesmal der Judäer Hiskia besonders eifrig hervor. Feuer und Flamme für den Freiheitsgedanken, hatte er den Assur ergebenen Padi von ʿEkron in Jerusalem gefangen gesetzt. In die Stimmung dieser Jahre von 705—701 lassen die jesajanischen Aufzeichnungen in Kap. 28—31 einen lebendigen Blick tun.

Es ist kaum zu verkennen, daß die Sprüche dieser Zeit noch schärfer und heftiger sind, als frühere Worte Jesajas. Man merkt die scharf pointierte Sprache, in der hier der reife Mann seine Gedanken vorträgt, Worte beißenden Spottes und düsteren Ernstes. Der Gegensatz gegen die Politik der judäischen Machthaber, die jetzt im Freiheitstaumel triumfierten, erscheint stärker als zuvor. Wir sehen Jesaja, wie er im Tempelhofe auftritt, wo das Volk und die Leiter seiner Politik (28 14) ihre ausgelassenen Opferfeste feierten. Priester und Profeten, die Jahwes rechte Diener sein sollten, nahmen teil an diesem trunkenen Treiben (28 7. 8), das an die Zügellosigkeit des untergegangenen Samaria erinnerte (28 1. 3). Jesaja ekelt solch ein Gottesdienst an, der selbst, wo man's ernst meint, nur Lippendienst und Menschensatzung ist (29 13). Die stereotypen Klagen über Ungerechtigkeit und Bedrückung der Armen (vgl. 28 12. 17) treten in diesen Jahren zurück hinter dem Gedanken an die alles aufs Spiel setzende Politik der Machthaber. Ja, wir sind klug und weise!, so steht's ihnen auf der Stirn geschrieben (29 14), wenn sie mit ihrem leichtfertigen Vertrauen auf das Bündnis mit Ägypten, auf Diplomatie

---

also auch sonst bereits in seinem Auftreten den um das Schicksal seiner Umgebung Trauernden dargestellt hatte, wozu das Auftreten Michas (Mi. 1 8) verglichen werden kann; vgl. Martyr. Isaiae 2 10.

[1]) In Babylonien hatte sich Merodach Baladan empört, den Sanherib im Jahre 704 besiegte. Schon vorher hatte sich dieser 721—710 zum König von Babylon aufgeworfen und war von Sargon vertrieben worden. Es ist ungewiß, ob die Legende Jes. 39 in die Zeit 721—710 oder 705—704 gehört. Trotz geschichtlicher Grundlagen ist sie im wesentlichen ungeschichtlich, wie in den Kommentaren genügend behandelt ist.

und militärische Machtmittel gewonnenes Spiel zu haben glauben (28 15. 18 29 15 30 1–5. 16 31 1. 2). Nun höhnen sie lachend den Propheten (28 9. 14. 22), dessen Kassandrarufe in ihre lärmende Lustigkeit hineinschallen; sie vergleichen sein ekstatisches Reden mit dem Lallen der kaum entwöhnten Kinder (28 9. 10); sie verbieten den gottgesandten Sehern zu reden (30 10. 11). Sie treiben es damit auf die Spitze, Sünder gegen den heiligen Geist, die bewußt die Weisung Jahwes (30 9), die wahre Offenbarung und Erkenntnis (28 9) verwerfen. Starr und blind sind sie geworden (29 9), ein dämonischer Schlaf, von Jahwe selbst gesandt, hält sie unheimlich befangen (29 10); widerspenstig, verwerfen sie das Wort Jahwes (30 1. 9. 12). „Sie wollen nicht", so klingt es mehrfach durch die Reden Jesajas hindurch (28 12 30 9. 15).

So taumeln sie in trunkener Begeisterung dem Verderben entgegen. Das Gericht ist unabwendbar geworden, der Plan des Heiligen Israels heißt jetzt: fest beschlossener Garaus (28 22).

Der Hagel rafft die Zuflucht weg,
Und Fluten das Versteck;
Hinfällig wird der Todesbund,
Das Höllenbündnis bricht.

Die Geißel geißelnd saust daher,
Zertreten liegt ihr da;
Sie saust daher und reißt auch euch
Im Schwunge mit sich fort.

Und alle Morgen saust sie her,
Bei Tage und bei Nacht,
Und Grausen, Grausen packt den Mann,
Der Gottes Spruch begreift.

Das Lager ist ja allzu kurz,
Drin ihr euch strecken wollt;
Die Decke ist ja allzuschmal,
Drin ihr euch hüllen wollt.

Denn wie am Berge Perasim
Tritt Jahwe zürnend auf,
In grimmem Beben, wie dereinst
Im Tal von Gibeon.

Und so vollführt er seine Tat —
Gar fremd ist seine Tat!
Und so verrichtet er sein Werk —
Sein wunderliches Werk! (28 17–21.)

Das ist ein wunderbares Tun (29 14), das über die Weisheit der Klugen geht, wenn er dann wirklich „mit stammelnder Lippe und fremder Zunge" durch Assur zu diesem Volke redet (28 11. 13). Dann zerbrechen alle menschlichen Stützen; das Bündnis, das vor Tod und Hölle bewahren sollte, zerbricht (28 18). Und es

kommt bald, das Unheil, sehr bald: bestimmter als früher setzt Jesaja den Termin: übers Jahr schon wird Jerusalem belagert (29 1), so wie einst David die Heidenstadt belagerte; freilich ist der Belagerer jetzt ein anderer, der Starke und Gewaltige des Herrn (28 2). Ja, Jahwe selbst kommt in Donner und Erdbeben, Sturmwind und Feuer (29 6) und kämpft gegen Jerusalem (31 4). Das Ende ist dann Flucht vor dem Feinde, und der Rest gleicht einer Stange auf Bergesgipfel, einem Fähnchen auf einsamem Hügel (30 17).

Jesaja beschließt sein Manuskript aus diesen Jahren in der Erkenntnis, daß er der gegenwärtigen Generation nichts mehr zu sagen habe. Für sie bleibt nur starres Erstaunen, wenn die jetzt verhöhnte Weissagung plötzlich Wahrheit wird (28 19). Er ist sich bewußt, daß er „für den kommenden Tag“ schreibt (30 8). Denn einen solchen gibt es, allerdings nicht für dieses Volk, aber für den Heiligen Israels (30 11), welcher Gott und kein Mensch, Geist und nicht Fleisch ist (31 3), und für die, die ihm wahrhaft dienen, die Glaubenden. Nichts Neues sagt der Profet gegenüber früheren Erkenntnissen, wenn er das Wesen der wahren Religion durch diesen Begriff definiert, aber seine Erkenntnis klingt jetzt nicht mehr wie eine im inneren Ringen erkämpfte, sondern wie sonnenlichte Wahrheit: Umkehr und Ruhe, Stillsein und Vertrauen — sie allein sind Stütze und Kraft (30 15 vgl. 28 12), und der Glaube ist Zions Eckstein (28 16).

Wieder behielt Jesajas Weissagung recht, nicht in kleinlicher Nachrechnung einzelner Worte, aber in jener größeren Weise, in der noch immer die Worte Gottes Wahrheit geworden sind. Die Gottesgeißel kam: Sanheribs wildes, verwüstendes Heer. Man hat bei den Judäern später die Leiden des Jahres 701 fast vergessen über dem glücklichen Abzuge Sanheribs, und die Erzählungen Jes. 36—37 sind auf den Ton der Freude über göttliche Errettung gestimmt[1]. Die Zeitgenossen haben doch anders empfunden. Nach Bezwingung Phönikes schlug Sanherib die Verbündeten in der südlicheren Küstenebene; ʿEkron, Elteke und Timna wurden erobert. Dann ließ er, selbst in Lakisch sein Hauptquartier aufschlagend, das judäische Land durch seine Truppen besetzen und verwüsten, und er rühmt sich, 40 Ortschaften eingenommen und über 200 000 Menschen weggeführt zu haben. Der Hauptstadt Jerusalem blieb eine Belagerung erspart; nachdem das Land verheert und die Stadt eingeschlossen

---

[1]) Diese Legenden enthalten z. T. gute geschichtliche Erinnerungen, widersprechen aber in ihrer Zeichnung Jesajas und Hiskias dem geschichtlichen Bilde, das aus des Profeten eigenen Worten zu entnehmen ist. Jesaja erscheint hier in der Legende als der Ratgeber des frommen Hiskia, der im Jahre 701 unter allen Aufregungen Ruhe und Sicherheit bewahrt und dem Könige die Rettung Jerusalems weissagt.

war, mußte Hiskia sich freiwillig fügen und konnte, da Sanherib, wie es scheint, durch einen Aufstand im Osten zurückgerufen wurde, durch eine Tributzahlung das Schlimmste abwenden[1].

Jesaja durfte mit Recht in den furchtbaren Verwüstungen und Deportationen von 701 eine neue Bestätigung seiner Weissagungen sehen. Mochte auch diesmal eine völlige Vernichtung wiederum ausgeblieben sein — Gott hatte noch einmal in seinem grundlosen Erbarmen eine letzte Gnadenfrist gegeben —, so war doch Juda durch ein furchtbares Gericht gewarnt worden. Die antiassyrische Freiheitspolitik, gegen die Jesaja so lange vergebens gekämpft hatte, hatte Bankrott gemacht, und, nach allem was bekannt ist, hat Juda sich fortan dauernd unter die assyrische Zuchtrute beugen müssen. Gewiß wird Jesaja diese Entwicklung der Dinge anfangs nicht ohne neue leise Hoffnungen verfolgt haben; mußte er nicht hoffen, daß die schrecklichen Leiden der Zeit nun endlich Eindruck machten? So klingen denn die Worte des Profeten (1_{2-26}), die dieser Zeit bald nach 701 anzugehören scheinen, eindringlicher und schmerzlicher als je: es sind Hinweise auf das schwere Unheil, das Jerusalem betroffen hat, und ernste Mahnungen zu Umkehr und Buße, denen doch wieder trübe Enttäuschungen folgen sollten. Ein Greis in den Sechzigern redet hier:

Wohin soll man schlagen
Euch untreues Volk?
Ganz krank ist das Haupt,
Ganz siech schon das Herz!

Vom Fuß bis zum Scheitel
Nichts Heiles mehr!
Nur Striemen und Schläge
Und frische Wunden.

Ungelindert
Und unverbunden,
Nicht bestrichen
Mit Salbenöl.

Das Land ward zur Wüste,
Die Städte verbrannt,
Fremde fraßen
Die Äcker umher.

Nur Zion blieb übrig,
Der Laube im Weinberg,
Der Gurkenfeldhütte,
Dem Wachtturm gleich. (1_{5-8}.)

---

[1]) Man pflegt wohl mit Recht Jes. $22_{1-5.\ 12-14}$ in diese Zeit der plötzlichen Befreiung von Sanherib zu verlegen. Während die leichtsinnige Menge im Freiheitstaumel jubelt und nicht an den morgigen Tag denkt, schaut der Profet weinend und sorgend in die Zukunft.

Alle Bemühungen an dem Volke erscheinen dem greisen Profeten nutzlos und vergeblich:

Kinder pflegt' und erzog ich —
Treulos wurden sie mir.
Ein Ochse kennt seinen Herren,
Ein Esel die Krippe des Herrn,
Doch Israel kennt mich nicht,
Mein Volk hat keinen Verstand.
Weh sündhaftes Volk,
O schuld'ges Geschlecht,
O boshafte Brut,
Entartete Kinder! (1 2–4.)

Nur jenen Ruchlosen von Sodom und Gomorra ist dies Volk noch zu vergleichen (1 10). Wohl glauben sie Jahwes verlorene Gunst durch Opfer und Gebete wieder erwerben zu können, aber kalt und schneidend, noch mehr fast als in den Sprüchen des Amos, verschmäht Jahwe all solches Gepränge des Tempelkults (1 10–17). Wieder glaubt man den Profeten im Hofe des Tempels zu sehen, als grimmigen Zuschauer des Opferfestes:

Vernehmet Jahwes Wort,
Ihr Sodomsfürsten!
Gib acht auf Gottes Spruch,
Gomorravolk!
Wozu der Opfer Menge?
Ist Jahwes Wort.
Ich bin der Widder satt,
Der Kälber Fett,
Der Stier' und Böcke Blut
Behagt mir nicht.
Ihr kommt herein, zu schauen
Mein Angesicht —
Wer hieß euch, meinen Hof
Mit Füßen treten? (1 10–12.)

Und weiter:

Neumonde, Feste feiern —
Das haßt mein Herz;
Zur Bürde ward es mir,
Lästig zu tragen.
Streckt nur die Hände aus,
Ich schließ' mein Auge;
Betet nur fort und fort,
Ich höre nicht!
Blutig sind eure Hände —
Wascht, reinigt euch! (1 14–16.)

Man versteht den bitteren Doppelsinn der Worte, die an die Opferschlachtenden gerichtet sind. So kommt nun Jahwe zum Gericht:

Wohlan, wir wollen rechten —
Ist Jahwes Spruch:

Kann scharlachrote Sünde
Wohl schneeweiß werden?
Kann purpurrote weiß
Wie Wolle werden? (1 18.)

Nur völlige Änderung der Gesinnung könnte noch vor dem Verderben retten, aber Aussicht darauf ist wenig mehr; denn die Führer des Volkes sind unverbesserlich. Darum steht es dem Profeten unumstößlich fest, daß zuerst ein Läuterungsgericht kommen muß, ehe die bessere Zeit für Zion eintreten kann:

O weh! Zur Dirne wurde
Die treue Burg,
Zion, der Hort des Rechts,
Der Rechtlichkeit!

Zu Schlacken ward dein Silber,
Verpantscht dein Wein,
Aufsässig deine Edlen,
Und Diebsgesellen.

Sie gieren nach Bestechung,
Bezahlungssüchtig,
Sie kümmert nicht der Waisen,
Der Witwen Recht.

Drum ist der Spruch des Herrn,
Jahwes der Heere:
Ha! Rache meinen Feinden,
Grimm den Gegnern!

Ausstreck' ich meine Hand
Jetzt gegen dich,
Und schmelze deine Schlacken,
Tu' weg dein Blei.

Doch dann schenk' ich, wie einstmals,
Dir Rat und Richter,
Dann heißt du Stadt des Rechts
Und treue Burg. (1 21–26.)

Wir sehen, die Gedanken des alten Jesaja verknüpfen sich mit denen des Jünglings. Er kanns nicht lassen, zu hoffen. Immer noch steht dem Greise das Bild der heilbringenden Zukunft vor der sehnsüchtigen Seele; aber freilich, der Klang seiner Stimme ist ein anderer geworden. In den Ozean schiffte mit tausend Masten der Jüngling — jetzt ist ein langes Leben schwerer Erfahrungen dazwischen getreten; die Realitäten des Lebens haben ihr Wort mitgesprochen; an die Stelle des jugendlichen Optimismus ist der reife Ernst getreten, der das Ziel der Lebensarbeit ohne falsche Illusionen ins Auge faßt.

3. Die Bedeutung Jesajas.

Auch Jesaja ist, wie Amos und Hosea, ekstatischer Profet. Zwar weiß er sich in Gegensatz zu den vulgären jerusalemer

Profeten, die er zusammen mit den Priestern des Tempels erwähnt (28 7) und die er neben den Offizieren, Beamten und Höflingen, Wahrsagern und Beschwörern als falsche Stützen des Staates bekämpft (3 2); aber er weist offenbar den Namen nābī für seine Person nicht zurück, da er auch sein eigenes Weib als „Profetin“ bezeichnet (8 3). Er redet von Sehern und Schauern (30 10), deren Warnungen die Leiter der Staatspolitik verachten und in deren Zahl er sich selbst einzurechnen scheint.

So finden sich denn auch bei ihm die für das alte Profetentum typischen Erlebnisse und Handlungen. Er weiß sich zu übernatürlichen Wundertaten in der Kraft seines Gottes fähig. Es ist nicht nur die Legende, die sein Bild in dieser Weise zeichnet, wenn sie ihm das Wunder an der Sonnenuhr des Ahas oder die Heilung des Hiskia zuschreibt (38); er selber bezeugt es, als er Ahas gegenübertritt und ihm ein beliebiges Wunder in Hölle oder Himmel zum Beweis seiner Wahrhaftigkeit und seiner göttlichen Sendung anbietet (7 10–11); die Legende hat dies stolze Selbstbewußtsein des Profeten weiter ausgemalt, wenn sie ihn, wie Samuel oder Elia, einem Herrscher gleich, dem Könige gegenübertreten läßt (36 — 39). In den Formen ähnelt sein Wirken der exzentrischen Art des alten Ekstatikertums, welches durch sinnenfällige Handlungen die Aufmerksamkeit zu erregen pflegte. Auf die breite Öffentlichkeit ist sein Auftreten stets berechnet (7 1–16 8 1–4); mit Vorliebe wählt er den Festplatz im Tempelhofe (vgl. 1 10 ff. 28 7 ff. 29 1 ff.) oder die belebte Straße, um sich Gehör zu schaffen: auf großer Tafel schreibt er vor Zeugen das ihm geoffenbarte Rätselwort auf (8 1–2); wie ein Straßensänger lockt er die Menge der Hauptstadt durch Anstimmen des Liebesliedes an sich, um sie am Ende die harte Schlußpointe vernehmen zu lassen (5 1–7), oder wie ein Trauernder singt er das Klagelied über die hurerische Stadt (1 21–26). Der Symbolismus spielt auch bei ihm eine Rolle. Wie Hosea gibt er auf göttliches Geheiß seinen Kindern orakelhafte Namen (7 3. 14 8 3–4), wie ihm auch sein eigener Name zum Unterpfand der Verheißung geworden ist (8 18). Und selbst so groteskes Handeln, wie das dreijahrelange Nacktgehen (20), gehört zum Bilde dieses altertümlichen Mannes, der doch dem folgenden Jahrhundert die leitenden Richtlinien geben sollte.

Seine profetischen Erfahrungen, in denen er hellseherisch die Zukunft schaut, befähigen ihn, die Ereignisse der Gegenwart zu deuten und recht zu verstehen. Unter den blinden, verblendeten Zeitgenossen (5 12 6 10 29 9–10) weiß er sich als den einzigen Sehenden; er sieht das Werk Jahwes, gegen das die Augen der andern verschlossen sind (5 12). Mit kühner Sicherheit wagt er es, den nahen Untergang Efraims und Arams zu datieren (7 16

8_4); wo der Taumel des Freiheitsrausches König und Volk hinreißt, steht ihm vor den verzückten Augen das Bild der Stadt, die übers Jahr belagert und wie ein rauchender Opferherd in Flammen aufgehen wird (29_1).

Von eigentlichen Visionen Jesajas wird nur die grundlegende Berufungsvision Kap. 6 erzählt, durch deren Bericht sich Jesaja vor der Öffentlichkeit als Sendling Jahwes legitimiert. Bei aller Stilisierung, die jede Schilderung des Unbeschreiblichen nötig macht, ist Jes. 6 doch keineswegs nur die Einkleidung einer Idee, oder, wie auch behauptet worden ist, nur traditioneller „Stil" der Profetenschrift, sondern nach Jesajas Überzeugung wirkliches Erlebnis, das er genau zu datieren weiß. Von ähnlichen Erfahrungen in der Folgezeit hat Jesaja nicht berichtet, doch ist nicht ausgeschlossen, daß auch sonst gelegentlich die ihm zu teil gewordenen Offenbarungen der Gottheit, von denen er nur die gehörten göttlichen Worte mitteilt, mit Schauungen verbunden waren. Duhm hat den Spruch 18_4 namhaft gemacht, der seiner Ansicht nach auf ein Schauen der Gottheit in den flimmernden Wölkchen am Himmel hindeuten soll. Jedenfalls tritt das Schauen bei ihm hinter dem Hören zurück. „Gehörtes" (šᵉmūʿā) nennt er das Profetenwort (28_{19}), und er berichtet, wie Jahwe der Heere sich in seinen Ohren hat vernehmen lassen ($5_{9\,\text{LXX}}$ vgl. 22_{14}), wie er mit profetischem Ohr den göttlichen Vernichtungsplan aus des Gottes eigenem Munde gehört hat (28_{22}). Das ist ebenso zu verstehen, wie in der Berufungsvision, in der Jesaja den lauten, die Tempelschwellen erschütternden Lobpreis der Sarafe hört und der Beratung der vor Jahwes Tron Versammelten bebenden Herzens lauschen darf. Der Orakelspruch wird häufig eingeleitet durch die Angabe, daß Jahwe so zu dem Profeten gesprochen habe (vgl. $7_{3.\ 10}$ $8_{1.\ 3.\ 5.\ 11}$ u. a.). Dies Erleben geschieht in ekstatischer Ergriffenheit, die Jesaja nach alter Weise als ein Gepacktwerden von Jahwes Hand darstellt; er vernimmt das Gotteswort, „während die Hand ihn fest hält" (8_{11}). Sie zwingt den Willenlosen in ihre Macht und hindert ihn, dem suggestiven Druck der allgemeinen Volksstimmung sich hinzugeben. Wo alles vor drohender Gefahr erzittert, schaut er mit seherischen Augen die nahende Rettung; mitten unter der sorglosen Masse sieht er die Wetterwolke kommenden Verderbens.

Als Profet steht er Jahwe näher als der Laie. Er nennt Jahwe „meinen Gott" (7_{13}) und ist sich bewußt, die Tora Gottes zu reden (30_9). Als Ekstatiker spricht auch Jesaja, wie die Älteren, im göttlichen Ich, aber die reine Gottesrede tritt doch bei ihm stärker zurück als bei Amos und Hosea, der mensch-

liche Prediger dominiert über den Gottbesessenen[1]. Die gewöhnlichste Form der Jesajasprüche ist die, daß der Profet mit eigener Rede beginnt, durch die er einen kurzen Gottesspruch einleitet[2]. Er hat also den Gottesspruch in der Ekstase erhalten, den er nun nachträglich mitteilt. So halten sich denn viele Sprüche in der Form rein menschlicher Rede[3], zu der der Profet den göttlichen Auftrag erhalten hat (22 15 vgl. 30 8), und sie tragen teilweise den Charakter ausgebildeter Kunstdichtung[4]. Man darf wohl aus diesen Beobachtungen den Schluß ziehen, daß bei Jesaja die Reflexion stärker geworden ist, als bei den Früheren. Der inspirierte Inhalt wird deutlicher unterschieden von denjenigen Ideen, die auf dem Boden des menschlichen Bewußtseins gewachsen sind. Stärker als bei seinen Vorgängern meldet sich bei Jesaja die Klarheit logischen Denkens; das ekstatische Gefühl wird geklärt durch den Gedanken. Die menschliche Sprache hat jetzt einen volleren Ausdruck für die religiösen Erlebnisse gefunden. Was die Älteren in hingerissener Verzückung erschauten und oft nur in sehr kurzen Sprüchen, Zuckungen ihrer seelischen Erregung, auszudrücken vermochten, das weiß Jesaja in grandioser Fülle mit allen Mitteln dichterischer Redekunst zu verkünden. So ist er zum weithin wirkenden Interpreten seines Vorgängers Amos geworden.

Jesaja steht auf den Schultern der Überlieferung, wenn er von Anfang an den Gedanken des einen, weltbeherrschenden Gottes vertritt, dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt (6 3). Vor ihm wird sich einst beugen müssen alles, was hoch und stolz ist auf Erden, Libanon und Basan und all die Schiffe, die das Weltmeer befahren (2 12–16). Er vernichtet die Völker nah und fern, Efraim und Aram (7 16 8 4 17 1 ff. 28 1–4), Ägypten und Kusch (20 4 31 3); vom Ende der Erde ruft er als sein Werkzeug Assur herbei (5 26 ff. vgl. 7 20 8 7 28 2); in erhabener Ruhe schaut er der Entwicklung der Dinge zu (18 4), um, wenn es ihm beliebt, mit Macht in sie einzugreifen. Neben ihm ist

---

[1]) Reine Gottesrede liegt vor in 1 18 3 12 29 1–4. 13–14 30 1–5, vielleicht auch in 1 4a. 5–8. 19–20, ferner in den mit kurzem Einleitungsvers beginnenden Worten 1 10–17. Außerdem natürlich in 6 9–11 8 1–4 20 3. 4. 6.

[2]) So in folgenden Stücken, in denen die Gottesworte durch Fettdruck kenntlich gemacht sind: 1 2a. **2b–3**; 1 21–23. **24–26**; 3 1–3. **4–7**; 3 13–14a. **14b–15**; 5 8–9a. **9b–10**; 5 11–12. **13**; (die folgenden fragmentarischen Sprüche 5 18–19.... 5 20.... 5 21.... 5 22–23. **24a** (?) lassen die ursprüngliche Form nicht mehr erkennen); 7 4–6. **7–8a. 9**; 17 1–3. **4–6**; 22 1–5. 12–13. **14**; 31 1–3. **4a**; ähnlich ist die Form auch in 5 1–2. **3–6**. 7; 28 7–15. **16–20**. 21–22; 30 8. 9–11. **12–15. 16–17**(?).

[3]) 3 8–9; 3 16. 17. 24 4 1; 7 14. 16; 7 18–25; 8 5–8a; 8 11–15; 22 16–18; 28 1–4; 29 9–10; 29 15.

[4]) 2 6–19; 9 7—10 4 + 5 25–29. Gelegentlich wird auch solche menschliche Rede in den Texten mit den Formeln einer Gottesrede eingeführt, wie 3 16 8 5. 11.

kein Gott; denn was sich sonst Gott nennt, sind Götzen, Götterchen, Werk von Menschenhand, von Fingern gemacht, nichtig und vergänglich (2 8. 18).

Dieser Gott ist ein Gott des Rechtes, der Gerechtigkeit, ein Schützer der Elenden, Waisen und Witwen, deren Bedrückung durch ein gewissenloses Beamtentum er haßt und straft. Er verabscheut Bestechung und Parteilichkeit (1 17. 21–26 3 9. 12–15 5 7. 23 10 1–3 28 12. 17). Er verurteilt die Ausschreitungen des Reichtums und der Ausschweifung, die Gier der Großen nach immer größerem Besitz (5 8 f.), die Prachtbauten von Quaderstein und Zedernholz (9 8–9), den Luxus der üppigen Weiber (3 16 ff.) und die schrankenlose Vergnügungssucht der Großstädter (5 11–12. 14. 22 28 1. 3. 7. 8). Hierin eins mit den Rekabitern, kennt Jesaja doch nicht die Enge des rekabitischen Ideals, er, der gern das Volk mit dem Weinberge Jahwes vergleicht (3 14 5 1–7); wo er von Rückkehr zum Hirtenleben redet, kennzeichnet er damit nur die trostlose Verödung des von Assur verwüsteten Landes (5 17 7 21. 22 b)[1].

Auch gegen den Kultus hat Jesaja, wie Amos und Hosea vor ihm, polemisiert. Er ist ihm Lippendienst und Menschensatzung (29 13). Weg mit solchem Kulte, der auf Jahwe keinen Eindruck macht (1 11 ff.), weil das Herz ferne von ihm ist (29 13) und Ungerechtigkeit geduldet wird (1 16 f.)!

Auch Jesaja erwartet das kommende Gericht. Jahwe hat sein Angesicht verborgen (8 17), hat sein Volk verworfen (2 6). Vergebens hat er Plagen über Plagen gesandt, um Israel zu sich zurückzurufen, Feindesnot, Bürgerkrieg, Unheil über Unheil (9 7—10 4 5 25–29); nun kommt das letzte Gericht, dessen Vollstrecker Assur ist. Sein Leben lang hat Jesaja mit gespannten Blicken das Vordringen des Welteroberers verfolgt; was Amos und Hosea angekündet hatten, das durfte er erleben. Stadt auf Stadt, ein Reich nach dem andern, fiel vor dem unwiderstehlichen Kriegsmann Tiglatpileser und seinen schwerbewaffneten Heeren; dessen Nachfolger vernichteten Nordisrael, verwüsteten Juda. Am Ende war Zion allein noch übrig,

Der Gurkenfeldhütte,
Dem Wachtturm gleich. (1 8).

Das alles erscheint Jesaja als Vorbote des Tages Jahwes. Wie ein grausiges Gespenst steht dieser dem Profeten vor Augen (2 12), ein Tag der Heimsuchung, ein Tag des Sturmes (10 3), den

---

[1]) 7 22a ist Glosse. Aus 7 22b glaubte ein Leser, der 7 15 eintrug, schließen zu müssen, daß der 'Immanuel sich als Kind von Dickmilch und Honig nähren werde. Neuere haben aus dieser Kombination geschlossen, daß Milch und Honig hier die Götterspeise der messianischen Zeit sein sollen, und da solche Vorstellung nicht palästinisch sein könne, auf babylonische Herkunft — die ultima ratio bei allen Rätseln — geschlossen!

er im erhabenen Gemälde malt (2 12–19). Er sieht die Geißel, mit der der gewaltige Gott die Meeresfluten des Verderbens herbeipeitscht (28 18 f. vgl. 8 7–8), das kommende Regenschauer (28 2), den Gewittersturm (29 6). Er schildert den Hades, der sein gefräßiges Maul aufsperrt, um die fröhliche lärmende Stadt zu verschlingen (5 14). Vom Ende der Erde kommt der assyrische Feind (5 25–29), das Land wird erobert, das Volk hinweggeführt (1 20 3 16—4 1 5 13 8 4. 7–8 20 4 29 2–4 30 16–17), und am Ende steht die große Verwüstung (5 6. 9. 10. 14. 17 6 11 7 16 17 1 ff.). All das ist nahe, ganz nahe: plötzlich kommt der Tag Jahwes (29 6), über Jahr und Tag (29 1).

In nichts wesentlichem unterscheiden sich diese Gedanken von denen des Amos; nur die Ausführung ist bei Jesaja breiter und volltönender geworden, vielleicht auch die Nähe des Endes noch lebhafter als bei Amos empfunden. Man wird die Frage aufwerfen, worin die besondere Bedeutung Jesajas für die Entwicklung der alten Profetie bestanden hat, die offenbar schon die alte Tradition voraussetzt. Ich sehe den Fortschritt Jesajas über Amos hinaus vor allem in vier Punkten.

Erstens hat Jesaia das Neue in der Verkündigung des Amos in seiner grundsätzlichen Bedeutung erfaßt und klar formuliert. Im Prinzip war die alte Auffassung der Religion als Kultus- und Volksreligion durch Amos beseitigt. Jesaja ist der erste, der das Wesen der neuen Religion, so wie die Profeten sie verstanden, scharf formuliert. Schon in den Jahren 735—734 hat er den König, den die Sorgen des Krieges quälten, dadurch aufzurichten versucht, daß er ihn zum Glauben ermahnte (7 9): Religion ist Glaube. Zwar auch die Zeitgenossen hatten einen Glauben, aber der war ein Vertrauen auf Krummes und Verkehrtes (30 12), ein Vertrauen auf all die Mittel der alten Religion, Idole und Zauberpraktiken (2 6. 8), auf Wagen und Rosse, Mauern und Schiffe, Silber und Gold (2 7. 15–16 28 18 31 1), auf den Staat und die Stützen der Gesellschaft (3 1–3), auf eigene Weisheit und Diplomatie (5 21 20 5–6 29 14–15 30 1–2 31 1–2). Durch solche Mittel glaubten die Leute gefeit zu sein gegen Tod und Hölle, aber für den Profeten ist dies alles nur Lug und Trug (28 15).

Vorherrschend in der Gottesanschauung Jesajas ist der starke Eindruck der Distanz zwischen Gott und Mensch. „Heilig, heilig, heilig ist Jahwe der Heere“ (6 3). Vor ihm ist der Mensch nur Ohnmacht und Staub. Gott ist Geist, und Geist bedeutet Macht und Weisheit — alles Irdische, was es auch sein mag, Rosse und Wagen oder eine Weltmacht, ist gegen ihn nur Fleisch, nur Schwäche (31 3). Jesajas Gott ist der Gott der Erhabenheit. Wenn er erscheint, vergeht alles Hohe und Stolze vor ihm, dem allein Erhabenen, und im Staube muß der Mensch

sich beugen (2 12–19 5 15–16). Zitternd nur naht sich der Sterbliche dem Trone des Heiligen Israels (5 19 30 11. 12. 15 31 1), im Bewußtsein irdischer Unreinheit: „Wehe mir, ich vergehe, denn ich bin ein Mensch unreiner Lippen und wohne unter einem Volke unreiner Lippen; denn den König Jahwe der Heere haben meine Augen geschaut (6 5)“. Dies Gefühl ist eine höchste Steigerung und Verinnerlichung kultischen Empfindens, ähnlich der ersten Bitte des Vaterunsers. Mit königlicher Gelassenheit schaut der Gott Jesajas dem Getriebe der Völker zu (18 4), und wo kämpfende Heere toben, Menschen wüten und Pläne schmieden, da legt er fast leidenschaftslos sein einfaches Veto ein: Es soll nicht sein! (7 7–9).

Ihm gegenüber gibt es im Grunde nur eine einzige Sünde: Hochmut. Alle einzelnen Sünden bringt Jesaja unter diesen Begriff. Hochmut ist es, wenn die Efraimiter an Stelle der eingestürzten Ziegelwohnungen Quaderbauten, statt der zerschlagenen Sykomorenhäuser Zedernpaläste aufbauen wollen (9 9); Hochmut ist es, wenn die Töchter Zions in kostbarer Toilette kokett einherstolzieren (3 16 f. 24); Auflehnung gegen seine Majestät ist die ungerechte Parteilichkeit der Richter (3 8 f.). Zu Boden wirft Jahwe den stolzen Kranz der Trunkenen Efraims, die welke Blüte ihrer prächtigen Zierde (28 1. 3), zu schanden macht er Ägypten und Kusch, auf deren Unterstützung die Palästinenser kühn vertrauen (20 5). All das falsche Vertrauen auf irdische Mittel und eigene Weisheit ist Verachtung Jahwes (8 6 30 12), und gar die Zurückweisung eines angebotenen göttlichen Wunders ist eine Beleidigung Gottes (7 13). Am ärgsten wird solcher Frevel, wenn er zum bewußten Spotte wird (28 9–13. 22), wenn man den Sendlingen Gottes den Mund verbietet (30 10 f.). Solch einen Höhepunkt der Sünde vermag sich Jesaja nur als schauerliche Verblendung zu erklären (6 9–10); Gott selbst hat einen dämonischen Schlaf über sie ausgegossen, der sie starr und besinnungslos macht (29 9–10). Sie wissen gar nicht, was sie tun; sie ziehen selber mit ruhigem Blut das Verderben herbei (5 18–19). Der Kampf gegen die Verstockten gibt der Predigt Jesajas eine besondere Färbung — ein Reflex seiner Berufserfahrungen.

O diese Verblendeten! Jahwe muß nun kommen, um seine beleidigte Majestät zu rächen. Er ist ein furchtbarer Gott, vor dem man sich fürchten und entsetzen muß (8 13), vor dessen Schrecken einst alles Hohe und Stolze vergehen wird (2 19). „Gar fremd ist seine Tat, wunderlich sein Werk (28 21).“ Merkwürdige Wunder tut er dann (29 14), wenn er an seinen Feinden Rache nimmt (1 24). Kein weiches, weichliches Mitleid kennt solch ein Gott; grausige und gründliche Verwüstung richtet er an (6 11). Die Schuld seiner Gegner wird nicht vergeben, bis sie sterben

(22 14). Geradezu berauschen kann sich Jesaja an diesem Gedanken der riesenhaften Majestät seines Gottes (2 12–19). Höhnisch können die Worte dieses Rächergottes klingen. Weichere Töne treten in den Profetenworten Jesajas fast ganz zurück.

So gibt es für den Frommen im Grunde nur eine einzige Forderung, in der alles andere enthalten ist und die das Wesen der Religion ausmacht. Religion ist der bewußte Verzicht auf eigenmächtiges Wollen und Planen; Religion ist die große Ruhe und Stille des Herzens in Gott, das Warten und Schauen auf Gottes Tun; Religion ist das richtige Sehenlernen, mit offenen Augen sehen, wie Gott im Leben und in der Geschichte sein Ziel verfolgt (5 12).

Dem Herren mußt du trauen,
Wenn dir's soll wohlergehn,
Auf sein Werk mußt du schauen,
Wenn dein Werk soll bestehn.

Dies Sehen und Sehenlehren betrachtete der große Seher als seine Lebensaufgabe, und ihm war klar geworden, daß nur dies der Weg sei zur Ruhe und Festigkeit des Gemütes (7 4 8 6 28 16), daß nur dieser Glaube der Grund- und Eckstein sein könnte, auf dem das Heil und die Zukunft seines Volkes ruhte (28 15–16). Glaube, Vertrauen, Stille und Ruhe — das ist die Definition der jesajanischen Religion (7 4. 9 28 16 30 15). So spricht er's als Jüngling aus:

Wenn ihr nicht gläubet,
Ihr nimmer bleibet (7 9);

und ebenso redet der Greis:

Siehe, in Zion gründ' ich
Den wohlbewährten Stein,
Köstlichen Gründungseckstein:
Wer glaubt, der weichet nicht[1]. (28 16.)

Und wieder:

Umkehr nur und Ruhe
Kann euch Rettung bringen,
Stillsein und Vertrauen
Heldenkraft euch geben. (30 15).

Vom Standpunkt des hausbackenen Verstandes ist dieser Glaube Jesajas Schwärmerei; aber eben damit definiert Jesaja die Religion als eine Betrachtung der Dinge, die höher ist als die Vernunft des Alltags. Diesen Gegensatz in voller Schärfe formuliert zu haben, ist vielleicht Jesajas theoretisches Hauptverdienst.

Der zweite Punkt, worin Jesaja über Amos hinausschreitet, ist der, daß er deutlicher als jener an die nationalen Voraussetzungen im Volke anknüpft. Amos hatte mit einer ungewöhn-

[1]) L. nach LXX יבוש oder vielleicht besser ימוש.

lichen Schärfe jedes nationale Vorrecht Israels bestritten; von solch einem Standpunkt aus war zwar der Weg zur universalen Gottesvorstellung unmittelbar gewiesen, aber das vernichtende Urteil konnte in dieser Form nie volkstümlich werden, da es schlechthin die Aufhebung des Volksbewußtseins bedeutete. Jesaja geht hier etwas andere Wege: bei aller Gewalt profetischer Entzückung verliert er die Wirklichkeit, die Welt des Möglichen nicht aus dem Auge. Mit der ganzen Innigkeit des Patrioten hängt sein Herz an seinem Volke, welches eben doch Jahwes Volk ist (2 6 3 12. 15 5 1–7), Jahwes Kinder (1 2. 4 30 9). Gern erinnert Jesaja an nationale Traditionen, an die Vertreibung der Chiwwiter und Emoriter beim Einzug ins Land (17 9 LXX), an die Eroberung Jerusalems durch David (29 1), an Davids Filistersiege (28 21), und die alte Zeit glänzt auch ihm, wie dem Volke, im Lichte des Ideals (1 21. 26). Der jugendliche Profet teilt mit seinen Landsleuten den Groll gegen das abtrünnige Nordreich, das sich mit Aram gegen Juda verbündet hatte, und droht ihm wie dem Heidenlande Aram (7 5 ff. 10 8 1–4 17 1–11). Er erwartet, auch da, wo er Judas Fall mit ins Auge faßt, den Untergang der Weltmächte, Ägypten und Kusch (20 1–6 31 3). Vor allem gilt ihm als Wohnstätte Jahwes (8 18) der Berg Zion, von dessen Höhe die stillen Wasser Siloahs niederrieseln (8 5). Dort hat er als Jüngling Jahwe im Tempel geschaut, auf hohem Trone sitzend, umgeben — ganz volkstümlich ist seine Vorstellung — von schlangengestaltigen Trabanten, die ihm den Hymnus singen (6 1–11). Alle Erhabenheit des die ganze Welt mit seiner Herrlichkeit erfüllenden Gottes hindert Jesaja nicht, doch an einem bestimmten Orte den besonderen Wohnsitz Jahwes zu suchen: der große Gott der Erde und der Völker ist zugleich der „Heilige Israels“. Auf Zion wird sich auch das Ende abspielen, das Jesaia zu erleben hofft und wo er den Kreis von Gläubigen der Endzeit um sich sammelt (8 16–18). Auf Zion hat Jahwe den Eckstein der Rettung gelegt (28 16).

Die Gedanken der Heilserwartung, die Jesajas Hoffnungen mit den Erwartungen des Volkes verbinden, ziehen sich durch seine Weissagungen von Anfang bis zu Ende hindurch. Die erste Weissagung, die wir von ihm kennen, liegt in dem Namen seines Sohnes ausgesprochen: Ein-Rest-kehrt-um (7 3). Wenn er in jenen Jahren des syrisch-efraimitischen Krieges Ahas die Rettung vor den Feinden verheißt (7 5 ff. 11 ff. 8 1–4), so scheint der Restgedanke für ihn damals noch einen ausgesprochen nationaljudäischen Charakter zu tragen. Zwar schwere Krisen hat diese Heilshoffnung Jesajas durchmachen müssen, seit ihm die Erkenntnis aufging, daß auch Juda nicht verschont bleiben werde (8 5–8a), aber dennoch hat er unentwegt den Glauben an eine

bessere Zukunft festgehalten: voll Zuversicht auf den Gott, der auf Zion wohnt, „verschnürt er die Offenbarung und versiegelt sie in seinen Jüngern“ (8_{16-18}), die mit ihm zum Rest der Geretteten gehören werden; die Namen, die er und seine Kinder tragen, Jesaja, Schearjaschub, ʿImmanuel, sind ihm Vorzeichen und Unterpfänder einer besseren Zukunft. Und nun folgen Jahrzehnte, in denen der Heilsgedanke in den überlieferten Worten Jesajas ganz in den Hintergrund tritt, jene Jahre, da Assur unentwegt vorwärts dringt. Nur selten klingt in den Gerichtsdrohungen dieser Zeit ein Ton mit, in dem das Mitleid Jahwes mit den Elenden seines Volkes leisen Ausdruck findet (3_{15}). „Wer glaubt, der weichet nicht“ (28_{16}), das bleibt doch auch jetzt seine Ansicht von der Zukunft. Noch der greise Jesaja stellt die einfache Alternative, welche beide Möglichkeiten, ruhigen Genuß des Landes und seiner Güter oder den Untergang durchs Schwert, neben einander ins Auge faßt (1_{19-20}). Aber freilich, an eine Rettung der Allgemeinheit denkt der Profet schon längst nicht mehr. Nur wer glaubt, wird gerettet (28_{16}). Er sieht das große Läuterungsgericht über Jerusalem kommen, durch welches Jahwe die Schlacken ausschmelzen und das reine Silber zurückbehalten wird; erst so wird Jerusalem nach Beseitigung seiner schlimmen Beamten, seiner bestechlichen Richter wieder werden, was es in alter Zeit gewesen ist, eine Stadt des Rechts, eine treue Burg (1_{24-26}).

Indem Jesaja die Gerichtsdrohung mit der populären Heilshoffnung durch den Gedanken des individuellen Läuterungsgerichtes verbindet, schafft er eine der wichtigsten Grundlagen für die Ausbildung der späteren Eschatologie. Der Gedanke des Amos hätte, in einseitiger Konsequenz verfolgt, einen Bruch mit der nationalen Vergangenheit bedeutet; Jesaja hat den Weg gewiesen, auf dem die profetischen Gedanken in Anknüpfung an das Gegebene fruchtbar gemacht werden konnten; eben darum ist er der Mann der Zukunft geworden.

Damit ist schon auf den tatsächlichen Erfolg der Wirksamkeit Jesajas hingewiesen, und das ist der dritte Punkt, durch den er bedeutsam geworden ist. Amos hatte, vor tauben Ohren predigend, von wenigen verstanden, die Erfüllung seiner Weissagungen nicht erlebt; Hoseas leidenschaftlicher Jammer verhallte im allgemeinen Zusammenbruche des Nordreichs. Jesaja dagegen erlebte schrittweise die Erfüllung der profetischen Drohweissagungen, nicht nur früherer Profeten, sondern auch der eigenen. Er hat es mit ansehen dürfen, wie seine Worte eins nach dem andern durch die Ereignisse mehr oder minder bestätigt wurden. Zuerst im syrisch-efraimitischen Kriege die Verheißung der Rettung Judas und die Drohung gegen Aram und Efraim, von denen das eine, ganz der Profezeiung Jesajas

entsprechend, sofort durch Assur vernichtet wurde, das andere damals völlig unter assyrische Oberhoheit geriet und ein Jahrzehnt darauf, wie Jes. 5_{26-29} vorausgesagt wird, gleichfalls dem assyrischen Eroberer anheimfiel. Auch die Drohungen gegen Juda waren teilweise in Erfüllung gegangen, und Sanheribs Kriegszug brachte das Reich bis an den Rand des Verderbens. Die Warnung Jesajas vor dem unnützen ägyptischen Bündnis hatte sich als gerechtfertigt erwiesen. So hatte die Entwicklung der Dinge in allem Wesentlichen dem großen Profeten recht gegeben. Er hatte den geschichtlichen Nachweis geliefert, daß das Urteil der Profetie zutreffend war, daß es nicht Schwärmerei, sondern die richtige Beurteilung der Dinge war. Und Jesaja ist in einem langen, arbeitsreichen Leben nicht müde geworden, eben dies immer wieder seinen Zeitgenossen zu Gemüte zu führen.

So hat sich denn — und das ist das Vierte — ein Kreis von Anhängern um Jesaja geschart, die er schon 8_{16} als seine Schüler bezeichnet; ihnen übermittelt er Zeugnis und Weisung, zuerst mündlich als Lehrer, dann wohl auch schriftlich. Es wiederholt sich hier, auf anderer Höhenlage, der Zusammenschluß der Profeten zur Genossenschaft, die Bildung einer Schule, die einigermaßen den Schulen eines Pythagoras oder Sokrates vergleichbar wäre. Sie bildeten eine Gemeinde von Gläubigen, eine Vereinigung derer, die das Ende erwarteten und die sich im kommenden Zornesgericht retten lassen wollten, der Rest, der die Zeit des Heils zu erleben hoffte. Denn von der Nähe des Endes waren sie, wie ihr Meister, überzeugt.

Diese Schüler sind es gewesen, die die Aufzeichnungen Jesajas der Nachwelt erhalten haben[1]. Sie haben, als die schwere Krisis unter Manasse kam, als das assyrische Pantheon auf Zion seinen Einzug hielt, die profetischen Gedanken hochgehalten. So ist durch Jesaja die Sache des Profetismus zur Sache einer allmählich immer einflußreicheren Partei geworden.

IV. Micha.

Ein Zeitgenosse und Landsmann Jesajas war Micha. So gering der Umfang seiner Profetie ist, so starken Eindruck muß doch seine düstere Weissagung auf die Zeitgenossen gemacht haben. Noch nach hundert Jahren — damals als Jeremia im Jahre 608 seine Weissagung gegen Stadt und Tempel aussprach

[1]) Duhm zu Jes. 8_{16}.

und der fanatische jerusalemer Klerus seinen Tod forderte — erinnerten sich einige der Obersten an die Drohung Michas, der gleichfalls den Tempel Jahwes ungestraft habe bedrohen dürfen (Jer. 26). Die Erzählung wirft ein Schlaglicht auf die ältere judäische Profetie: Amos hatte nur gegen das Nordreich geredet, Jesaja hatte oft von Verwüstung des Landes und Eroberung der Hauptstadt gesprochen, aber den Tempel hatte er unangetastet gelassen. Für die Weissagung Jeremias gab es im Jahre 608 nur einen einzigen Präzedenzfall, das Wort Michas des Moraschtiten (Mi. 3_{12}). Grausig klang seine Weissagung noch den Enkeln in den Ohren; freilich glaubte man auch zu wissen, wie König und Volk damals in sich gegangen waren und Jahwes Zorn besänftigt hatten.

Die Heimat des Profeten Micha, Moräschet, war noch dem Hieronymus (comm. in Mich. praef.) als ein kleines Dörfchen dicht bei Eleutheropolis bekannt; eine Kirche stand damals an der Stätte des angeblichen Michagrabes (Peregrin. Paulae c. XVIII). Moräschet ist offenbar nur eine ältere, kanaʿanäische Aussprache von Marescha, welches Eusebius (onom. 130, 10f.) zwei römische Meilen von Eleutheropolis sucht und an welches noch heute der Name chirbet merāsch erinnert[1]. Die Burg dieser wichtigen alten Stadt ist durch neuere Ausgrabungen in tell sandaḥanne aufgefunden worden, die Reste der Ortschaft selbst an den Abhängen des Stadthügels, besonders nach Westen gegen chirbet merāsch hin[2]. Die vorexilische Geschichte des Ortes liegt im Dunkeln. Er muß in der Königszeit zum judäischen Reiche gehört haben, doch war seine Bevölkerung schon damals keine altjudäische, sondern wahrscheinlich den Südstämmen, wie Jerachmeel, Kain u. a. verwandt; aus 1. Chr. 2_{42} mag vielleicht geschlossen werden, daß schon in älterer Zeit sich Kalibbiter bis nach Marescha ausgebreitet hatten[3]. Damals muß, wie ja auch Name und Auftreten Michas beweisen, Jahweverehrung dort heimisch gewesen sein. Als seit dem Exil edomitische Geschlechter im Süden des Landes vordrangen, ist auch Marescha idumaisiert worden. In hellenistischer Zeit erscheint es als bedeutender Mittelpunkt hellenistischer Kultur; es besaß eine sidonische Kaufmannskolonie[4] und scheint auch Sitz eines sy-

[1]) Gegen die Identität beider Orte könnte man auf das Nebeneinander von מורשת גת 1_{14} und מרשה 1_{15} verweisen; doch erlaubt der verderbte Text von 1_{10} ff. keine sicheren Schlüsse. Sonst müßte מורשת גת in der Nähe des bekannten גת (= tell eṣ-ṣāfije. vgl. Hölscher ZDPV 1911 S. 49—53) gesucht werden.

[2]) H. Thiersch, Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen Archäol. Instituts 1908, 3 S. 392—414.

[3]) E. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 404.

[4]) H. Thiersch, a. a. O. 411.

rischen Guvernörs gewesen zu sein (2. Mkk. 12_{35}). Unter den damals in der Stadt verehrten Gottheiten erscheint der Edomitergott Ḳōs[1].

Michas Auftreten fiel nach Jer. $26_{18\,f.}$ in die Regierungszeit Hiskias. Die Überschrift des Michabuches (1_1) läßt ihn auch bereits unter Jotam und Ahas wirken, was möglicherweise ein richtiger Schluß aus dem Inhalt der Michaworte ist, die nicht nur Juda, sondern auch das Nordreich bedrohen. Welche Worte Michas freilich ursprünglich dem Nordreiche galten, läßt sich aus den vorliegenden Texten z. T. nicht mehr sicher bestimmen. Auch sonst ist eine genauere Bestimmung der den michanischen Profetien zugrunde liegenden Zeitverhältnisse sehr unsicher.

Aus nächster Nähe ist Micha jedenfalls Zeuge der entscheidenden Kämpfe Assurs gewesen, die im Süden Palästinas, besonders in der Filisterebene ausgefochten wurden: 720 zogen hier die Heere Sargons vorüber, um bei Rafia Hanno von Gaza und seine ägyptischen Bundesgenossen aufs Haupt zu schlagen; als dann 713—711 ein neuer Aufstand gegen Assur losbrach, als Juda, Edom und Moab Seite an Seite mit den Filistern standen und in Asdod der Parteigänger Assurs durch einen Usurpator gestürzt wurde, erschien der Turtan Sargons (Jes. 20_1) und schlug die von den Ägyptern im Stich gelassenen Filister. Damals wurden Asdod und das nur drei Wegstunden von Moräschet entfernte Gat erobert; Asdod erhielt assyrische Kolonisten und assyrische Verwaltung, und Gat versank in Bedeutungslosigkeit. Aber weiter glühte das Feuer der Freiheitslust unter den syrischen Völkern. Nach Sargons Tode 705 kam es zu jenem großen Aufstande, an dem sich Hiskia mit leidenschaftlichem Eifer beteiligte, indem er den assyrerfreundlichen Herrscher von ʿEkron gefangen setzte. Aber wieder siegte im Jahre 701 der Assyrer: die Schlacht bei Elteke entschied das Schicksal der Filisterstädte, und das judäische Grenzland mußte seine Teilnahme an der Empörung mit der Verwüstung von 46 Landstädten und der Wegführung zahlloser Einwohner büßen. Diese Deportationen judäischer Ortschaften scheint das Eingangskapitel des Michabuches zu kennen:

Heillos ward der verwundende Schlag,
Selbst Juda traf er,
Rührte bis an das Tor meines Volks,
Bis an Jerusalem.

Mach' eine Glatze dir, scheere dich kahl
Deiner süßen Kindlein wegen,
Mach' breit deine Glatze dem Geier gleich,
Denn sie zogen von hinnen. (1_{16}).

[1]) a. a. O. vgl. die dort gefundenen Namen Kosbanos, Kosnatanos.

Das äußere Auftreten Michas ist dem anderer großer Propheten ähnlich vorzustellen. Wie Jesaja in den Jahren 713—711, so scheint auch er seinen Landsleuten das symbolische Schauspiel eines Trauernden geboten zu haben:

Drum muß ich klagen und weinen,
Muß barfuß und nackend gehn,
Muß heulen wie Schakalheulen,
Muß schreien wie Straußenschrei. (1 8)

Von Visionen Michas ist nichts überliefert, aber sie gehören auch für ihn natürlich zu den normalen Erfahrungen eines Propheten (3 6–7). Mit großer Heftigkeit wendet er sich gegen die Weise der vulgären Propheten (3 5 f.), Seher (3 7) und Wahrsager (3 7), deren Orakel er „Wahrsagerei" nennt (3 6 f.), aber nicht in dem Sinne, daß er für seine Person das Prädikat nābī ablehnte; nicht nur Jer. 26 18. (20) bezeichnet sein Reden als nibbā, sondern er selbst betrachtet den Gottesbescheid (maʿᵃnē 'elōhīm 3 7) und die sprudelnde Rede (hiṭṭif 2 5) als die echten Formen profetischer Inspiration, sowohl der seinigen wie der der Gegner. Die Sprüche Michas sind meist kurze Scheltworte, die mit Drohungen schließen. Das göttliche Ich tritt nur in den Schlußdrohungen gelegentlich deutlich hervor (1 6 2 3). Micha ist herb und nüchtern, seine Sprache kräftig und eindringlich. Ihm fehlt der stürmische Drang eines Amos, die sprudelnde Leidenschaft eines Hosea, und er erscheint arm im Vergleich mit dem weitschauenden und geistvollen Jesaja; was ihn dafür auszeichnet, ist die Strenge und Schroffheit, mit der er auch die letzte Konsequenz ohne Scheu zieht.

Seine Polemik geht ganz in den Bahnen der Vorgänger. Als ein Mann vom Lande kämpft er gegen das wüste Treiben der Hauptstädter (1 5), vor allem gegen die Ungerechtigkeit der Großen, in deren Hand die Rechtsprechung liegt. Sie nehmen dem kleinen Mann, was er von den Vätern ererbt hat (2 1–2), verjagen den armen Verschuldeten von Haus und Hof und verkaufen Weiber und Kinder in die Sklaverei (2 9):

Die Gutes hassen, Böses lieben,
Und meines Volkes Fleisch verzehren,
Die ihm die Haut vom Leibe reißen,
Und seine Knochen ihm zerknacken,
Wie Fleisch im Kessel es zerlegen,
Wie Braten, der im Topfe schmort. (3 2–3)

Kein Recht gibt es bei diesen Blutsaugern (3 1. 9); als wäre Kriegszustand, so plündern sie den friedlichen Wanderer aus (2 8). Bei alledem schwelgen sie in Üppigkeit. Wein und Rauschtrank ist's, was ihnen zusagt (2 11), und von ihrem durch Blutschuld erworbenen Gelde bauen sie sich prächtige Häuser (3 10).

Mit dem Kampfe gegen die Unmoral verbindet sich auch bei Micha, wie bei Jesaja, eine scharfe Polemik gegen das leichtfertige Vertrauen der Zeitgenossen. Daß Jahwe ernstlich seinem eigenen Volke zürnen könne, vermögen sich diese Leute gar nicht vorzustellen (3_{11}), und der Unheilsdrohung des Profeten erwidern sie mit frivoler Zuversicht:

Könnte wohl Schande treffen
Jakobs Haus?
Jahwes Geduld zerreißen,
Er solches tun?
Sind nicht Huld seine Worte
An Israel? (2_{6-7})[1]

So lassen sie sich verführen von all den Profeten, die ihnen Glück und Heil vorreden, bezahlten Schwätzern, die ihren niederen Instinkten schmeicheln und jeden, der zu widersprechen wagt, fanatisch verketzern und verfolgen (3_5). Den Unheilspredigern entziehen sie das Wort (2_6).

Käm' einer und löge
Von Wind und Trug:
„Ich will dir pred'gen
Von Wein und Rauschtrank!"—
Das wär' ein Pred'ger
Für dieses Volk! (2_{11})

Wie anders der Profet Gottes, der in stolzem Selbstgefühl sich dieser feilen Schar entgegenstellt, ein Einzelner gegen die Masse, der einzige Besonnene:

Ich aber, ich bin voller Stärke,
Voll Recht und hehrer Kraft,
Zu künden Jakobs Sünden,
Israels Freveltat. (3_8)

Eben dies ist es, was Micha als seine Aufgabe betrachtet, Schuld und Sünde seinem Volke vorzuhalten und daraus unnachsichtig die Konsequenz zu ziehen. Schrittweise hat er das Unheil nahen sehen. Die Nacht des Unglücks kommt, in der kein Lichtstrahl profetischer Heilsworte das Dunkel erhellen wird (3_6). Dann wird man zu Jahwe schreien, aber er wird nicht antworten, sondern sein Angesicht verbergen (3_4 vgl. Jes. 8_{17}). Völlige Verwüstung bricht dann an (2_4 3_{12}). Nicht nur Samaria fällt (1_6), nicht nur die Städte Judas werden verödet (1_{10-16}), auch Jerusalem und sein ehrwürdiges Heiligtum selber werden dem Erdboden gleich gemacht (3_{12}).

Auch Micha kennt zwar eine besondere Beziehung Jahwes zu Israel[2], aber er steht doch ganz auf dem Boden der uni-

[1]) Der Text ist arg verderbt.

[2]) Vgl. den Ausdruck „mein Volk" $2_{8.9}$ $3_{3.5}$, bei dem in der jetzigen Zusammenstellung der Sprüche schwer zu entscheiden ist, ob Jahwe oder der Profet redet.

versalen Gottesanschauung seiner Vorgänger. Von einem Kampf gegen den Götzendienst oder den Höhenkult erfahren wir zwar ausdrücklich kaum etwas bei ihm[1], ebensowenig wie vom Kampf gegen den Kultus überhaupt, aber daß er in dieser Hinsicht die Stellung der andern großen Profeten geteilt hat, zeigt eben seine Drohung gegen den Jahwetempel auf Zion. Mit rücksichtsloser Schroffheit hat er den letzten Faden, an den sich die nationale Hoffnung klammerte, zerrissen. Was ein Jerusalemer, wie Jesaja, der mit ganzer Seele an den Traditionen seiner Heimat hing, nicht übers Herz brachte auszudenken, das sagt dieser herbe Mann aus der Provinz mit unverblümten Worten.

So hebt sich Micha, ein einsamer Einzelner, aus der Reihe der Profeten heraus durch die schroffe Konsequenz, mit der er die Unheilsdrohung zu Ende denkt. Als der düstere Mann, der nichts als Unheil schaute, ist er den Jerusalemern in der Erinnerung geblieben. Da seine Drohung sich zu seinen Zeiten nicht erfüllte, so erzählte man, daß seine Predigt Eindruck auf Hiskia und die Judäer gemacht habe, so daß sie, um Jahwe zu begütigen, in sich gingen und der zürnende Gott sich des Unheils, das er plante, gereuen ließ. Die Richtigkeit dieser Überlieferung zu prüfen, sind wir nicht mehr imstande. Daß Hiskia in den Bahnen der Kultusreformer gegangen ist, lehrt der Bericht über seine Beseitigung der ehernen Schlange im Tempel (2. Kg. 18_4).

V. Die Zeit der assyrischen Herrschaft.

1. Das assyrische Joch.

Wollte Assur dauernd Ruhe in Syrien schaffen, so mußte es Ägypten bezwingen, welches seit alters die syrischen Kleinstaaten aufstachelte und ihren Empörungen Rückhalt gewährte. Dreimal schon, 734—32, 720 und 701, hatten assyrische Heere siegreich an der Grenze des Deltas gestanden, aber erst die volle Bezwingung Südsyriens durch Sanherib 701 schaffte die Voraussetzung für eine Unterwerfung des Nillandes. Seit dem siegreichen Kriegszuge Pianchis 721 beherrschten die Nubier auch Unterägypten mit Memfis und dem größten Teil des Deltas; sein Bruder Schabaka hatte 711 den bedeutendsten unter den noch selbständigen Herrschern des Deltas, Bocchoris von Sais, bezwungen und, wie es heißt, lebendig verbrannt, aber

[1]) Zu Mi. 1_7 vgl. 6. Kap. IV 6.

Sanheribs Heere hatten die von seinem Neffen Taharka befehligte Armee 701 geschlagen. Noch konnte die nubische Herrschaft in Ägypten unter Schabataka (700—688) und Taharka (688—663) eine Zeitlang unangefochten bestehen. Sanherib hat die Unterwerfung Ägyptens nicht mehr in Angriff genommen[1]. Erst Assarhaddon, der 681 den Tron bestieg, rückte nach sorgfältigen Kriegsvorbereitungen 674 gegen das Nilland vor. Ein erster Kampf 673 scheint ungünstig für die Assyrer geendet zu haben, aber 670 erschien Assarhaddon mit neuen Truppen, besiegte die Ägypter, eroberte Memfis und ging sofort an eine Aufteilung Unterägyptens in Provinzen, die unter assyrische Verwaltung gestellt wurden. Gleich nach dem Abzug der assyrischen Heere brach freilich die Empörung in Ägypten los; Assarhaddon, der 668 mit neuer Macht anrückte, starb auf dem Marsche gegen Ägypten, aber die Feldherrn seines Nachfolgers Assurbanipal schlugen Taharka und verfolgten ihn bis nach Theben. Zu einer Beherrschung Oberägyptens haben es die Assyrer auch damals noch nicht gebracht. Erst als Taharka 663 gestorben war und sein Sohn Tanutamon von neuem bis Memfis vorgedrungen war, haben die Assyrer der nubischen Herrschaft in Oberägypten endgültig ein Ende gemacht. 663 wurde Theben erobert. Dies Ereignis bedeutet den Höhepunkt der assyrischen Machtentfaltung.

Schwungvoll beschreibt der hebräische Dichter diese glänzenden Eroberungen, wenn er dem übermütigen Assyrer die Worte in den Mund legt (Jes. 10_{13-14}):

Ich tat's mit meiner Hände Kraft,
Mit meiner Klugheit — klug ich bin!
Ich wischt' der Völker Grenzen weg,
Und plündert' ihre Schätze aus[2].
Wie nach dem Vogelneste griff
Ich nach der Völker Eigentum,
Wie man verlass'ne Eier heimst,
So heimst' ich ein die ganze Welt, —
War keiner, der mit Flügeln schlug
Und kreischend sperrt' den Schnabel auf.

Einem anderen Dichter, dem Profeten Nahum, erscheint Ninive als die bezaubernde Buhlerin, die die Völker mit ihren Künsten berückte (Nah. 3_4):

[1]) Irrtümlich wird dies in dem späten Liede 2. Kg. 19_{24} = Jes. 37_{25} vorausgesetzt. Auch Herodot II 141 kann nicht zum Beweise dienen; denn selbst wenn diese Legende vom König Sethos, den die lederzernagenden Feldmäuse vor dem Angriff des „Sanacharibos, des Königs der Araber und Assyrier", retten, auf geschichtlicher Erinnerung ruhen sollte und mit 2. Kg. 19 = Jes. 37 zu kombinieren wäre, bewiese sie doch nur, daß Sanherib an der ägyptischen Grenze Halt machen mußte.

[2]) Die Worte v. $13\,b\beta$, die der korrumpierte Rest eines Verses sein werden, sind weggelassen.

Ob all des Buhlens der Buhlerin,
Der lieblichen, zauberreichen,
Die Völker durch ihr Buhlen berauscht[1],
Und Stämme durch Zauberkünste.

Auch sonst spiegelt sich der Eindruck der assyrischen Militärmacht in der hebräischen Literatur wieder. Wer nicht selber als Söldner mit in den Krieg zog, der bekam doch Heeresmassen wie nie zuvor, von unwiderstehlicher Macht und überlegener Taktik, zu Gesicht (vgl. Nah. $2_{2.\,4-8}$ 3_{2-3} Dt. 20_1) und sah die Transporte der Gefangenen vorüberziehen (vgl. Nah. 3_{10}) oder konnte die starken Festungsbauten der Fremden anstaunen (Nah. $3_{12.\,14}$).

Schwer lastete der Druck Assyriens auf den unterjochten Landen. Das assyrische Verwaltungssystem kam den Provinzialen in keiner Weise zugute; es bestand im wesentlichen in möglichster Aussaugung der Provinzen. Ein Strom von Steuer- und Kontributionsbeamten kam ins Land (Nah. 3_{17}), deren Geschäfte den Einheimischen nur als Plünderung und Raub erscheinen konnten (Jes. 10_6 Nah. 2_{12}—3_1). In Ninive häuften sich die Reichtümer, die man in den Provinzen erbeutete (Nah. 2_{10}). Es ist begreiflich, daß das Volk diese Ausländer haßte und ihnen gegenüber für erlaubt hielt, was man im Verkehr mit dem Volksgenossen verurteilte (Dt. 14_{21} 15_3 23_{21}). Schon ein Orakel, das unter den Worten Jesajas aufbewahrt ist, gibt dieser Stimmung gegen einen solchen Ausländer, der sich in Juda einnistete, heftigen Ausdruck (Jes. 22_{15-18}):

Jahwe der Heere also sprach[2]:
Auf, zum Verwalter drüben geh,
Der in der Höh' sein Grab sich haut,
Sich eine Kammer höhlt im Fels:
„Was tust du hier, wen hast du hier,
Daß du ein Grab hier für dich haust[3]?
„Ei, Jahwe wird dich gründlich schütteln,
Du Held, und durch und durch dich rütteln[4],
„Wie einen Ball wird er dich wickeln,
Hinaus mit dir ins weite Land[5]!
„Dort stirb bei deinen Ehrenkutschen,
Du Schmach in deines Herren Haus!"

---

[1]) So nach Budde: המשכרת; andere behalten das überlieferte המכרת (die verkaufte oder die betrog?) bei oder korrigieren הכמרת (die umgarnte?).

[2]) v. 15 b β ist Glosse.

[3]) v. 16 a und 16 b sind umzustellen.

[4]) Der Sinn von v. 17 b kann nur im allgemeinen erraten werden. Die Ausscheidung von חגטר ועטך עטה צנוק רצנפך צנפה (Marti) erscheint mir bedenklich. טלטל könnte zur Not „schütteln" bedeuten. Der Sinn von עטה (sonst „verhüllen") ist unbekannt; die obige Wiedergabe nur ein Notbehelf.

[5]) Auch die Übersetzung von 18a ist nicht einwandfrei, da das „hinaus mit dir" frei ergänzt ist.

2. Der assyrische Einfluß in Juda.

Während das Volk unter dem Drucke der Fremdherrschaft seufzte, mußte der Hof zu Jerusalem sich ins Unvermeidliche schicken. Es ist die Zeit der Regierung Manasses, der als zwölfjähriger Knabe den Tron seines Vaters Hiskia bestiegen hatte und 55 Jahre lang regiert haben soll (2. Kg. 21_1). Die ägyptische Partei, die unter Hiskia eine Zeitlang am Ruder gewesen war, hatte ausgespielt; die Anhänger assyrischer Politik hatten unbeschränkt die Oberhand. Der kleine judäische Vasallenstaat hatte zwar sein einheimisches Königtum behalten, besaß aber sonst kaum nennenswerte Vorrechte vor anderen Gebieten, die unter direkte assyrische Verwaltung gestellt waren. Auch am Jerusalemer Hofe werden assyrische Beamte und Geschäftsträger, wie an andern kleinen Höfen, aus- und eingegangen sein. Man kannte diese vornehmen Herren gut, die sich wie Könige aufführten (Jes. 10_8) und die sich herrisch gebärdeten, wie jener Rabschake, der in der Jesajaerzählung 2. Kg. $18_{19\,\mathrm{ff.}}$ Hiskia höhnisch 2000 Pferde verspricht, wenn er die nötigen Reiter dazu beschaffen könne.

Die Folge dieser assyrischen Herrschaft war, daß der Hof mehr und mehr unter assyrischen Einfluß geriet. Hofleute und Prinzen fingen an, assyrisches Wesen in Mode und Sitte nachzuahmen (Zeph. 1_8). Vor allem sah sich der König als Gefolgsmann Assurs genötigt, auch assyrische Kulte in Jerusalem einzuführen. Manasses Regierung steht den Späteren in der Erinnerung als die Zeit des schlimmsten Götzendienstes, und man hat alles, was nur an abgöttischen Kulten und Riten auszudenken war, zusammengetragen, um seine Abgötterei grell zu illustrieren. Richtig in dieser Schilderung von 2. Kg. 21 (vgl. 23) ist die Voraussetzung, daß alle diese Kulte unter Manasse mehr oder weniger bestanden haben, nur irren die Späteren, wenn sie in ihnen allen besonders boshafte Liebhabereien und Neuerungen Manasses sehen; Zauberei, Wahrsagerei und Totenbefragung hat sich in Juda bis in späteste Zeiten im Winkel erhalten; der Höhenkult war keine Neuerung Manasses, denn die Beseitigung der Höhen durch Hiskia 2. Kg. 18_4 ist wohl nichts anderes als eine deuteronomistische Erfindung, die als Folie für die Gottlosigkeit Manasses dienen soll (2. Kg. $21_{2\,\mathrm{f.}\ 6\,\mathrm{f.}}$); auch das Kinderopfer war keine Neuerung Manasses (vgl. 2. Kg. 16_3). Seine Neuerungen bestanden allein in der Einführung spezifisch assyrischen Kultes, d. h. des assyrisch-babylonischen Gestirnkultes; verehrt wurden in Jerusalem fortan Sonne, Mond und Sterne (2. Kg. 21_3 23_5), unter letzteren besonders die Tierkreisbilder (2. Kg. 23_5). In beiden Tempelhöfen standen Altäre für die Gestirne (2. Kg. 21_5); auch Altäre auf dem Tempeldache

(2. Kg. 21_{12}) und sonst auf den Dächern (Zeph. 1_5) werden erwähnt. Diese neuen Kulte erforderten natürlich besondere Bedienung, und es ist wohl denkbar, daß man direkt von Assyrien darüber Belehrung erhielt (vgl. dazu 2. Kg. $17_{25\,ff.}$). Auch besonderer Tempelgeräte bedurfte man für diese Kulte (2. Kg. 23_4); der Sonne waren Rosse und Wagen im Tempel geweiht (2. Kg. 23_{11}). Es ist auch möglich, daß damals allerlei fremde Kultriten Eingang gefunden haben (Zeph. 1_9?).

Mit Recht ist hervorgehoben worden[1], daß die Einführung dieser unjudäischen Kulte keine Enttronung Jahwes bedeutete. Als Josia später durch seine Kultreform dem assyrischen Dienste ein Ende machte, brauchte Jahwe nicht an die Stelle der fremden Götter wieder eingesetzt zu werden, sondern sein Kult, der auch unter Manasse dauernd bestanden hatte, wurde nur von ausländischen Elementen gereinigt und die Alleinverehrung des alten Zionsgottes wieder hergestellt. Der Kult unter Manasse ist echt antiker Synkretismus. Jahwe wurde nicht aus seinem Tempel verdrängt; er blieb der eigentliche Besitzer seines Heiligtums, aber er nahm jetzt in seiner Wohnung die Menge der astralen Götter auf, die unter die Schar seiner Trabanten eingereiht wurden. Es mag richtig sein, daß die Theologen Manasses Jahwe als den Himmelsgott gedeutet haben, der das ganze Pantheon der Gestirngötter beherrschte, ähnlich wie man in hellenistischer Zeit Jahwe als Zeus Olympios (2. Mkk. 6_2) verstand. Nach antiker Anschauung war das keine Entwürdigung Jahwes, sondern eher ein Ausdruck der Ehrung, den das vormonotheistische Denken für die Universalität des Gottes fand.

Allgemeine Billigung werden diese assyrischen Neuerungen freilich schon unter Manasse schwerlich gefunden haben. Denn auch damals werden diejenigen Tendenzen nicht verschwunden gewesen sein, von denen die Kultreformen seit Asa ausgegangen waren und die noch unter Hiskia in der Beseitigung der ehernen Schlange (2. Kg. 18_4) ihren wirksamen Ausdruck gefunden hatten. Auch ist die Reform Josias nicht ohne Vorbereitung denkbar. Diese Reformbestrebungen waren, wie gezeigt, unabhängig von den Gedanken der großen Profeten seit Amos; Priester und Männer des Hofes waren ihre Vertreter. Auch das Deuteronomium ist keine Schrift aus Profetenkreisen, nicht einmal ein Kompromiß von Priestern und Profeten, sondern ein rein priesterliches Reformprogramm. Die reformerisch gesinnten Jahwepriester sind es, die sich hier gegen die Verehrung anderer Götter wenden, nicht nur gegen die ländlichen Lokalkulte, sondern auch gegen den seit Manasse in Jerusalem be-

[1]) Vgl. K. Budde, Auf dem Wege zum Monotheismus 1910.

triebenen Kult von Sonne, Mond und Sternen, den das Gesetz unter Todesstrafe stellte (Dt. 17_3). Verboten wird im Deuteronomium die Darstellung der Gottheit in männlicher, weiblicher oder tierischer Gestalt, ebenso wie die Gestirnverehrung (Dt. 4_{16-19}), und bedroht wird aufs strengste der Kult der Götter anderer Völker, der nahen und der weitentfernten (Dt. 13_8); denn Jahwe, „der Gott der Götter, der Herr der Herren" (Dt. 10_{17}), hat jene Götter zweiten Rangs all den andern Völkern unter dem Himmel zugewiesen, während er Israel sich als sein besonderes Eigentum vorbehalten hat (Dt. $4_{19\,f.}$ vgl. 7_6). Gerade solche Gedanken zeigen deutlich, daß hier nicht die Anschauungen der großen Profeten zum Ausdruck kommen.

Ob es unter Manasse zu wirklichen Konflikten zwischen den Verteidigern des Gestirndienstes und ihren Gegnern gekommen ist, bleibt sehr fraglich. Was darüber berichtet wird, ist reine Legende. Deuteronomistische Feder beschreibt in grausiger Weise, wie „Manasse sehr viel unschuldiges Blut vergossen habe, bis er Jerusalem damit anfüllte von einem Ende bis zum andern" (2. Kg. 21_{16}), und spätere, schon persisch beeinflußte Legende läßt in Ausspinnung dieser Notiz Jesaja unter Manasse den Märtyrertod durch Zersägung erleiden[1].

Aber schon kündigte sich eine neue Zeit an, seit Psammetich I. 663 im Nillande zur Regierung kam. Er war der Sohn Nechos von Sais, eines der unterägyptischen Lokalfürsten, die 670 Assarhaddon gehuldigt hatten. Vor dem letzten Ansturm der Nubier gegen Unterägypten 663 war er zu Assurbanipal geflohen, der ihn als König von Sais und Memfis einsetzte. Aber Ehrgeiz und Energie erfüllten diesen Mann; ihm genügte die Rolle des assyrischen Vasallen nicht. Sein Ziel war die Herrschaft über ganz Ägypten, und 654 hatte er dies Ziel so weit erreicht, daß er auch das oberägyptische Theben beherrschte. Söldner aus Kleinasien, Syrien und Libyen, die er zum Teil in Ägypten ansiedelte, führten seine Kriege. Assurbanipal konnte nicht eingreifen. Ihm waren die Hände gebunden; denn an allen Grenzen des Reiches gärte es. Vom Norden aus drängten in Kleinasien und Medien ungestüme Barbarenvölker vorwärts, die den Assyrern lange Jahre zu schaffen machten. Als endlich um 640 Friede geworden war, hatte Psammetich sein Werk soweit durchgeführt, daß Assurbanipal nicht mehr gewillt war, ihm noch entgegenzutreten. In Syrien muß damals die assyrische

[1]) Sirach (48_{22-25}) und die hellenistische Vorlage des Josephus in ant. X 3_1 wissen noch nichts davon. Die früheste Anspielung auf die Zersägungsgeschichte könnte Hebr. 11_{37} vorliegen; weitere Zeugnisse sind Justin, dial. 120; Martyr. Isaiae 5, 11; Tertullian, de patientia 14; jer. Sanhedr. X; bab. Jebamot 49b.

Macht schon schwer erschüttert gewesen sein. Wenn die Angabe Herodots (II 157) richtig ist, daß Psammetich 29 Jahre lang das von assyrischer Besatzung gehaltene Asdod belagert habe, so illustriert das den Niedergang Assurs und das Aufsteigen der ägyptischen Macht. Von den Einfällen der Soldateska aus Memfis und Dafne im südlichen Syrien berichtet Jeremia (2_{16}) zu Anfang der zwanziger Jahre. Dem Einfall skythischer Horden, die von Norden her Syrien durchstürmten und bis an die ägyptische Grenze vordrangen (Herod. I 105), vermochten die Besatzungen der Assyrer in Syrien keinen wirksamen Widerstand entgegenzustellen, während Psammetich diese Barbaren angeblich durch Geschenke und Bitten zum Rückzug veranlaßte. Auf ihrem Rückzuge sollen sie Askalon überfallen und den Aphroditetempel daselbst geplündert haben.

3. Nahum.

Das Sinken der assyrischen Macht weckte auch in Juda neue nationale Hoffnungen, und allerlei profetische Stimmen kündeten den Fall Assurs an. Ein Wehe über Assur findet sich schon in den als jesajanisch überlieferten Profetien (Jes. $10_{5-7.\ 8b-9.\ 11.\ 13-14}$). Den kräftigsten und schwungvollsten Ausdruck hat diese nationale Stimmung in den Dichtungen Nahums (Nah. [$1_{11.\ 14}$?] $2_{2.\ 4}$—$3_{19\,b\alpha}$)[1] gefunden. Nahum ist höchstwahrscheinlich Judäer, und seine Heimat Elkosch (Nah. 1_1) vielleicht mit Pseudepiphanius, de vitis proph. 17 in der Nähe von Eleutheropolis (bēt dschibrīn) zu suchen[1]. Er wäre danach aus derselben Gegend, wie Micha, gebürtig und in nächster Nähe der großen Heerstraße aufgewachsen, auf der so manches Mal die Truppen der Assyrer durch die Filisterebene gegen die ägyptische Grenze marschiert oder von dort siegreich mit Scharen von Gefangenen heimgekehrt waren. Judäische Söldner, die mit den Assyrern nach Ägypten gezogen waren, mögen ihm von der Eroberung Thebens, die er 3_{8-11} erwähnt, erzählt haben. Mit der Muttermilch hat er den Haß gegen Assur eingesogen, mit Spannung

---

[1]) Vgl. zuletzt W. Brandt, Die jüdischen Baptismen 1910 (Beih. zur ZAW XVIII) S. 101f. Die Aussprache אֶלְקֹשִׁי wird die richtige sein, und der Name wohl mit dem Gottesnamen קֹשׁ, oder auch mit dem arabischen قَيْس zusammenhängen (Über diese Gottesnamen vgl. Baudissin in PRE Art. „Edom"); jedenfalls weist der Name nicht nach Galiläa (gegen Hieronymus, prolog. in prophetiam Nachumi), sondern in den Süden Palästinas. Die zuletzt wieder von Lehmann-Haupt (Mitt. der Geogr. Gesellsch. in Hamburg 1900 S. 32 und Israel, seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte 1911) vertretene Identifizierung mit dem 43 km nördlich von Mosul (Ninive) gelegenen christlichen Dorfe Alqūš ist gewiß verfehlt.

hat er die politische Entwicklung verfolgt, voll Sehnsucht nach einer Befreiung seines Volkes. Schon hatte Ägypten unter Psammetich I. das Joch Assurs abgeschüttelt, vielleicht waren schon die Horden der Skythen in Palästina erschienen, jedenfalls wird er von den Schwärmen barbarischer Völker gehört haben, die Assur im Norden bedrängten. Das mögen die Voraussetzungen sein für seine Erwartung des Feindes, des „Zerschmetterers“ (Nah. 2_2)[1], der gegen Ninive heranrücken und es erobern und zerstören soll. Seine Weissagung hält sich, mindestens teilweise, in der echtprofetischen Form der Gottesrede (2_{14} $3_{5f.}$) und schildert das Erwartete echt visionär wie ein gegenwärtiges Geschehen, aber die Dichtung trägt nicht den Charakter des kurzen Ekstatikerspruches, sondern ist, wie die meisten Heidenorakel, breitangelegte Kunstdichtung. Ein begabter Dichter, malt er den Ansturm des Feindes und die Verzweiflung in anschaulichen Bildern und bunten Farben. Langverhaltener Grimm des Geknechteten gegen den verhaßten Zwingherrn macht sich in seinen Worten Luft. Wie werden alle die unterdrückten Völker jubeln und in die Hände klatschen, wenn die große Buhlerin Ninive, die die Völker berückte, fällt ($3_{4.19}$)!

Es zog der Zerschmetterer[1] gegen dich —
Halte nun gute Wacht[2]!
Späh' auf die Straße, schnalle den Gurt,
Nimm zusammen die Kraft!
Blutrot ist seiner Helden Schild,
Scharlach[3] der Krieger Kleid,
Feurig funkelt[4] der Wagen Stahl[5],
Bebend die Rosse scharrn[6].
Wagen rasen die Gassen entlang,
Jagen über den Platz,
Leuchtenden Fackeln sehen sie gleich,
Zucken wie Blitze einher[7].
Hin zur Mauer stürmen sie rasch,
Stellen das Sturmdach auf,
Offen liegen die Tore am Strom,
Zagend bangt der Palast.
Fort muß ziehen die Königin[8],
Schluchzend der Mägde Schar;
Girrend jammern sie[9] Tauben gleich,
Schlagen sich an die Brust.

---

[1]) L. מְפֵץ statt MT מְפִיץ.

[2]) L. מְצָרָה. — [3]) Der Text ist unsicher. — [4]) L. vielleicht כאש.

[5]) Die Deutung von פלדת ist unsicher. Ausgelassen ist ברזם הכינו.

[6]) L. התפרשים; das Verb הרגלו wird meist gedeutet „sie sind erregt vor Ungeduld“; die Übersetzung ist frei.

[7]) 6a ist ausgelassen, weil im Zusammenhang nicht verständlich.

[8]) חצב ist unverständlich, doch die Beziehnung des Satzes auf die Königin wahrscheinlich. — [9]) Das Verb fehlt im überlieferten Texte.

Ninive ward wie ein Wasserteich,
All sein Wasser verrinnt[1];
„Steht doch stille!“, so heißt's, „steht still[2]!“
Aber keiner macht Kehrt.

„Plündert Silber, plündert nur Gold!
„Endloser Vorrat ist da!
„Holt euch an Schätzen tüchtige Last[3],
Kleinod jederlei Art!“

Öde, Verödung und Wüstenei,
Herzen in banger Qual,
Überall Kniee in schlotternder Angst,
Alle Hüften im Krampf[4]!

Wo ist der Löwen Wohnstatt nun,
Die Höhle[5] der jungen Leun,
Wo sich der Löwe einst verkroch[6],
Ungestöret der Leu?

Der Löwe, der Raub den Jungen gebracht,
Den Löwinnen, was er gewürgt,
Er, der mit Beute sein Loch gefüllt,
Voll seine Wohnung mit Raub?

[7]Ja, ich verbrenn' dein Lager im Rauch[8],
Das Schwert deine Jungleun frißt,
Tilg' dein Rauben auf Erden aus,
Stumm wird deiner Löwinnen[9] Laut.

4. Sefanja.

Ist Nahum ein rein nationaler Profet, bei dem Mahnung und Drohung gegen das eigene Volk gänzlich fehlen, so vereinigt sich bei seinem Zeitgenossen Sefanja beides: Drohung gegen Juda und gegen andere Völker. Sefanja scheint nach 1_1 ein Abkömmling des Königs Hiskia gewesen zu sein, doch darf man ihn sich nicht als Prinzen vorstellen[10]; seine Opposition richtet sich gerade gegen das Treiben der Vornehmen in Jerusalem und am königlichen Hofe (1_8). Da die fünfgliedrige Genealogie (1_1) seine Geburt etwa in die Mitte des Jahrhunderts verweist und da seine Profetie die Reform Josias noch nicht voraussetzt ($1_{4\,f.}$), so wird er als Jüngling kurz vor 621 auf-

[1]) L. מדמדה נסרם. — [2]) Ergänze vielleicht יאמרו.

[3]) Der Halbvers, von dem nur das Wort „Last“ erhalten blieb, ist frei ergänzt. — [4]) Streiche ופני כלם קבצו פארור.

[5]) L. מערת und streiche הוא. — [6]) L. לבוא.

[7]) Die metrisch überflüssigen, an Hesekiel erinnernden und Nah. 3_5 wiederkehrenden Worte הנני אליך נאם יהוה צבאות sind gestrichen.

[8]) L. רבצך. — [9]) L. לבאתיך.

[10]) Er ist so wenig Prinz, wie etwa Josephus, dessen Urgroßvater Matthias der Bucklige ein Tochtersohn des Hohenpriesters Jonatan war (c. Apion. I 1).

getreten sein. Man erkennt aus seiner Polemik, daß in den Kreisen der vornehmen Jerusalemer Welt sich unter dem Einfluß des assyrischen Regiments allmählich eine verhängnisvolle Gleichgültigkeit gegen die nationale Religion breitgemacht hatte. Die großen Ereignisse der Politik schienen sich abzuspielen, ohne daß der Volksgott vom Zion dabei mitsprach; man hatte das Gefühl, daß „Jahwe weder Gutes noch Schlimmes tue“ (1 12). Trotzdem hatte man sich nicht schlecht dabei gestanden; der Wohlstand in Juda war gewachsen (1 13 vgl. 1 9), und man fand sich in den neuen Verhältnissen zurecht, war — wie Sefanja es ausdrückt — „auf den Hefen steif geworden“ (1 12). In diesen Kreis der Lauen schleudert Sefanja sein packendes Seherwort. Er ist ein Mann, der bei Jesaja in die Schule gegangen ist[1]. In eintönigem Pathos rollen seine Worte dahin: Der große Tag Jahwes ist nahe!

Nahe ist Jahwes großer Tag,
Gar nah und eilend!
Nahe ist Jahwes bittrer Tag,
Da Krieger kreischen!
Ein Tag des Grimmes ist jener Tag,
Ein Tag voll Angst und Drang!
Ein Tag der Wüste und Wüstenei,
Ein Tag des Dunkels und Düsters!
Ein Tag der Wolken und Finsternis,
Ein Tag des Blasens und Lärmens
Gegen die Burgen, starkumschanzt,
Gegen die Zinnen, die hohen!
Da jag' ich die Menschen in grimme Angst,
Sie schleichen einher wie Blinde!
Verschüttet wie Erde wird ihr Blut,
Wie ekliger Kot ihr Saft. (1 14–17)

Das ist das alte grausige Bild der Theophanie; wieder steht die Erscheinung des Gottes nahe bevor. Wie bei den Profeten des 8. Jahrhunderts trifft das Gericht auch bei Sefanja in erster Linie Juda und die Jerusalemer. Der Grund für Jahwes Zorn ist für Sefanja nicht so sehr Ungerechtigkeit und Unmoralität[2], als der Dienst fremder Götter, der unter ausländischem Einfluß eingedrungen ist und der die Mißachtung Jahwes zur Folge gehabt hat (1 4 f. 8 f. 12). So hängt seine Weissagung gegen Juda innerlich mit seiner Drohung gegen die andern Völker zusammen. Er bedroht gleichzeitig die Filister:

Denn Gaza wird verlassen sein,
Und Askalon verwüstet,
Asdod am hellen Tag verjagt
Und 'Ekron umgeackert. (2 4).

---

[1]) Vgl. 1 18 mit Jes. 2 15; 2 1 mit Jes. 29 9.
[2]) Nur 1 9b ist von Gewalttat und Trug die Rede.

Dazu die Kuschiten (2_{12})[1] und vor allem Assur ($2_{13-14a\beta}$):

Auch ihr Kuschiten werdet dann
Von seinem[2] Schwerte durchbohrt,
Und nordwärts streckt er seine Hand
Und rottet Assur aus.

Zur Wüste macht er Ninive,
Dürr wie das Steppenland,
Der Herden Menge lagert drin,
Allerlei Tier' des Lands[3].

Und bei den Säulenknäufen haust
Rohrdommel, Pelikan,
Die Eule[4] krächzt im Fensterloch,
Der Rabe[5] im Gebälk.

Das Gericht, welches Sefanja erwartet, ist kein Weltgericht, sondern beschränkt sich auf einen bestimmten Kreis von Völkern. Es sind die Gegner, unter denen Juda in jenen Jahrzehnten vor allem zu leiden hatte, Filister, Ägypter (vgl. Jer. 2_{16}) und Assyrer. In der Weissagung vom Falle der Hauptstadt Ninive gipfelt Sefanjas Erwartung. Zugleich fallen auch Assurs Freunde in Juda. Daß Sefanja eine völlige Vernichtung Judas erwartet hätte, ist trotz 1_{4a}[6] sehr zweifelhaft. Von einer Vernichtung Jerusalems redet er nicht, sondern nur von einer Ausrottung der Götzendiener (1_{4b-5}) und aller Freunde des Ausländischen, die gegen Jahwe lau geworden sind ($1_{8f.\ 12}$); deren Reichtümer sollen geplündert, ihre Häuser verwüstet werden (1_{13a}), wenn die blutige Schreckensnacht am Tage Jahwes hereinbricht (1_{14-17}).

VI. Jeremia.

1. Die Jahre Josias.

Um die Mitte des 7. Jahrhunderts wurde Jeremia als Sohn eines Landpriesters Chilkijja zu ʿAnatot, eine gute Stunde nördlich von Jerusalem, geboren (1_1). Das Priestergeschlecht, dem er entstammte, gehörte offenbar nicht zu den besitzlosen Metöken[7], sondern besaß Grundbesitz am Orte; erwähnt wird ein

---

[1]) Die Bedrohung der Kuschiten, die seit 663 (bezw. 655) ihre Rolle in Ägypten ausgespielt hatten, ist ebenso auffällig, wie das Schweigen über Ägypten. Vielleicht soll Kusch hier Ägypten bedeuten, und betrachtete Sefanja Psammetich I. als den Erben der kuschitischen Dynastie (W. R. Smith).

[2]) L. חרבו. — [3]) L. חיתו הארץ. — [4]) L. בוס. — [5]) L. ערב.

[6]) Möglicherweise ist כל in 1_{4a} erst zugesetzt (Marti).

[7]) Die Leviten waren nach dem Deuteronomium besitzlose Metöken. Daß die Priester von ʿAnatot Nachkommen des letzten Eliden Ebjatar

Vetter des Profeten, Chanam'el ben Schallum, dem Jeremia einst einen Acker zu ʿAnatot abkaufte (32 6–15)[1]. Jeremia hat sich stets als Benjaminit gefühlt; vor dem Skythensturm forderte er seine Landsleute in Jerusalem auf, die dem Untergange geweihte Hauptstadt eiligst zu verlassen (6 1); auch die benjaminitische Stammmutter Rahel, deren Grab unweit seiner Heimat gezeigt und verehrt wurde, erwähnt er in seinen Dichtungen (31 15). Er nimmt gelegentlich Bezug auf den einstigen Tempel des nahegelegenen Silo (26 6. 9), und daß sein Herz am Schicksal Nordisraels hing, verraten vor allem seine Lieder der Hoffnung (31 2–6. 15–22a).

Jeremia war ein weiches, von Natur ängstliches Gemüt. Als Jahwe ihn zum Profeten berief, zeigte er nicht die rasche Entschlossenheit eines Jesaja (Jes. 6 8); Jahwe mußte den schüchternen und zaghaften Jüngling ermuntern und stärken, damit er zu seiner schweren Lebensaufgabe Mut fasse (1 4 ff.). Auch Baruchs Biographie läßt bei aller Verehrung für den Freund und Meister diesen Zug des Charakters durchblicken. Es wird erzählt, wie der einflußreiche Ahikam den Profeten vor dem Fanatismus des Klerus schützen mußte (26 24), und wie Jeremia und Baruch sich lange Zeit vor der Rache Jojakims verborgen hielten (36 26); vorsichtig und zurückhaltend redet Jeremia vor seinem Gegner Chananja (28 6–9), bittend und demütig vor dem König Zedekia (37 18–20 38 15), ja eine Notlüge muß ihn vor dem Argwohn der Obersten retten (38 27). Nicht er, sondern Baruch galt unter den judäischen Flüchtlingen als Mann der Initiative, der, wie man meinte, den schüchternen Jeremia aufreize (43 3). Diesem Charakterbilde entspricht völlig der lyrische und empfindsame Ton seiner Dichtungen, die oftmals in tränende Klage übergehen. Sie verraten eine zarte Empfänglichkeit für die Eindrücke der Natur, in deren Umgebung er als Landkind sich heimisch fühlte und deren Reichtum und wechselnde Bilder seine Sprache befruchteten. Geistesverwandt mit seinem Landsmann Hosea, war er mehr ein Mensch starker Empfindungen, als reicher Gedanken. Es ist ein Genuß, sich in diesen größten Lyriker des Alten Testamentes hineinzulesen; aber er war mehr als Lyriker.

---

waren, den Salomo einst dorthin auf sein Landgut verbannte, um an seine Stelle Sadok das Jerusalemer Priestertum zu übertragen (1. Kg. 2 26), ist eine reine Vermutung.

[1]) Wann das geschah, ist nicht feststellbar; denn die jetzige Datierung der Erzählung in die Zeit der Gefangenschaft Jeremias im Wachthof dürfte redaktionell sein. Was der Satz 37 12 לחלק משם בתוך העם bedeutet, ist unsicher.

Im Jahre 627 — so erzählt er zu Anfang seines Buches — wurde er als Jüngling von Jahwe zum Profeten berufen. Dumpfe Schwüle lag damals über Asien, große Entscheidungen standen bevor. Wer in Juda ernster über religiöse Fragen nachdachte, dem formulierte sich das Problem der Zeit zu der Frage: was wird Jahwe tun, wenn die Krisis naht? und Jeremia war nicht der einzige, der eine bittere Antwort auf die Frage gab. Mußte nicht Jahwe einschreiten gegen ein Volk, das in Sünden und Götzendienst verharrte, das den Ba'alen huldigte auf allen hohen Hügeln und unter allen grünen Bäumen? Sie hatten Jahwe vergessen und wollten sich nicht bekehren. Wehmütige Gefühle, bange Ahnungen durchstürmten die Seele des jungen Priestersohns, wenn er an die Zukunft seines Volkes dachte. Da geschah's, daß Jahwes Wort an ihn erging; Jahwe berührte mit eigener Hand seinen Mund und gab ihm die Profetenweihe.

Mit der Beschreibung dieser visionären Berufung zum Profeten (1_{4-10}) am Anfange des Jeremiabuches sind zwei weitere Visionen verbunden ($1_{11-12.\ 13\ ff.}$). Verstehen wir die wundervolle Szene recht? Winter lag noch auf den Fluren, nur ein grünender Mandelstrauch — der Hebräer nennt ihn den „Wachen" — zeugte vom unzerstörbaren Leben der Natur. Aufs einsame Feld ist der besinnliche Jüngling hinausgewandert, träumend ist er vor dem lieblichen Schauspiel stehen geblieben, und der Anblick des Strauches wird ihm zum tiefsinnigen Bilde. Ihm ist's, als schaute er ein wundersames Gesicht, als hörte er mit seinen Ohren die Stimme des Gottes: „Ja, ich wache über meinem Worte, es wahr zu machen!" Und eine zweite Szene: noch einmal, als er daheim in Grübeln versunken sitzt, erlebt er ein wunderbares Gesicht. Vor sich sieht er den Kessel, der über dem Feuer brodelt, und dicker Qualm blakt unter dem Kessel hervor — von Norden her! Und wieder wird's ihm zum sinnvollen Gleichnis. „Von Norden her", so hört er Jahwe reden, „qualmt Unheil über alle Bewohner des Landes."

Als Einleitung seiner Weissagungsworte hat Jeremia diese drei Visionen an die Spitze seiner Profetien gestellt, als er in den Jahren 605/4 seine Sprüche zum Buche zusammenstellte, und sie spiegeln bereits wieder, was er in zwei Jahrzehnten erfahren hat. Er hat gelernt, sein ganzes Berufsleben als ein von Jahwe vorher bestimmtes, sub specie aeternitatis zu betrachten; von Mutterleibe an hat Jahwe ihn, den jungen Priestersohn, ausersehen und zu höherem als priesterlichem Berufe geweiht. Wie Amos und Jesaja, so hat auch er von dieser ersten Weihe Bericht gegeben, um sich als Beauftragten der Gottheit zu legitimieren. Und neben dies Erlebnis der Berufung stellt er zwei weitere Erlebnisse, die den wesentlichen Inhalt seiner

Verkündigung darstellen: das Wort Jahwes erfüllt sich, und von Norden kommt das Unheil. Es sind nicht die frühsten Profetien von Kap. 2—3, sondern die von 4_6 ab immer wiederholten Skythenweissagungen, die sich in diesen Eingangsvisionen widerspiegeln. Das bisher unerfüllte Wort Jahwes (1_{12}) wird darum nicht auf die Weissagungen anderer älterer Profeten zu beziehen sein, sondern auf Jeremias eigene Weissagung. Erst so versteht man diese Einleitung des Buches von 605/4. Damals, als der babylonische Feind heranrückte, glaubte Jeremia seine frühere bis dahin unerfüllte Weissagung vom nordischen Feinde recht zu verstehen; jetzt ging das Wort Jahwes, das die Judäer so lange bespöttelt hatten, in furchtbare Erfüllung: Babylon war der Feind vom Norden[1].

Die politischen Verhältnisse Judas, in die die ältesten Lieder Jeremias in Kap. 2—3 einführen, sind die um 627. Juda steht zwischen den zwei Großmächten, dem sinkenden Assur und dem seit Psammetich I. erstarkenden Ägypten. Bei beiden sucht das Volk Anlehnung (2_{18}), vor allem jetzt bei Ägypten, während es durch Assur längst enttäuscht worden ist (2_{36}). Schwer hat Juda zu leiden unter den Kriegen der Ägypter, die damals wieder in die syrischen Verhältnisse mit kräftiger Hand eingriffen und unter Psammetich I. Asdod fast drei Jahrzehnte lang belagert haben sollen (Herodot II 157). Der junge Profet sieht in diesen Nöten der Zeit, den Plünderungen der Feinde, der Verwüstung der Landschaft, der Verbrennung der Städte (2_{14-15}) und dem Fall der jungen Mannschaften (2_{30}) die Strafe für Israels Sünden. Vorüber ist die Zeit der ersten Liebe Israels, da es in der Wüste Jahwe treulich nachfolgte und Jahwe es gegen seine Gegner schützte (2_{2b-3}). Jetzt haben sie Jahwe verlassen und wollen nichts mehr von ihm wissen ($2_{17.\ 19.\ 29.\ 31-32}$); Hilfe suchen sie beim Auslande (2_{18}) und bei fremden Göttern (2_{25} 3_{13}), bei den Ba'alen, die sie auf den Hügeln und unter den Bäumen verehren ($2_{20.\ 23}$ 3_{13}). Nirgends nehmen diese ältesten Dichtungen auf die Verhältnisse der Hauptstadt Bezug; es ist der ländliche Höhenkult, der ins Auge gefaßt und in Anlehnung an Hosea als Ehebruch und Buhlerei mit den Ba'alen dargestellt wird; Israel hat die Ehe mit seinem Gotte gebrochen, um mit den Götzen, die Holz und Stein sind (2_{17}), zu buhlen ($2_{20.\ 23-25.\ 33}$ $3_{1-3.\ 20}$). Und

---

[1]) Diese ersten Visionen des Buches sind demnach nicht genaue Schilderungen seiner frühsten seelischen Erlebnisse; vielmehr schildern sie dieselben so, wie sie sich in der Erinnerung des reifen Mannes später darstellten. Der Wortlaut von $1_{4\ ff.}$ ist überdies, wie es scheint, mehrfach redaktionell bearbeitet worden, wie vor allem die Drohung gegen die Völker 1_{10} nahelegt, die für ein vorwiegend Juda bedrohendes Buch nicht sonderlich paßt. Aus gleichem Grunde kann der Ausdruck נביא לגוים 1_5 beanstandet werden.

zu dieser Sünde kommen schlimme Verbrechen, Mord Unschuldiger (2_{34}) hinzu. Deshalb müssen sie zuschanden werden (2_{27}). Wohl schreien sie jetzt in der Not zu Jahwe (2_{27} 3_{4-5}), und flehentlich erklingt ihr Weinen und Klagen (3_{21}). Aber kann wohl ein entlaufenes Weib, das einem andern sich hingegeben hat, wieder zu ihrem ersten Manne zurückkehren (3_1)? Und doch will Jahwe tun, was bei Menschen nicht Brauch ist: er ruft sie in seiner gütigen Langmut zur Umkehr auf, wenn sie nur die Schuld ihrer Vergehen einsehen wollen (3_{12b-13}); er will sie, die zu Sklaven und Leibeigenen geworden sind (2_{14}), wieder als seine Söhne annehmen ($3_{19.\ 22}$), wenn sie nur ihn wieder als ihren Gott anerkennen (3_{22}) und den Götzendienst verwerfen (3_{24-25}).

Nun einige Proben von diesen schönen Jugenddichtungen:

Deiner Jugend Liebe gedenk' ich[1],
Deiner Brautschaft Minne,
Da mir in der Wüste du folgtest,
Im saatlosen Land.

Heilig war Israel Jahwe,
Sein Ernteerstling;
Wer von ihm aß, der büßte,
Übel betraf ihn.

Wie? Ist denn Israel Sklave,
Leibeigen geworden?
Warum denn ward er zum Raub,
Seine Städte verbrannt[2]?

Über ihm brüllen die Löwen
Und heulen laut!
Sie machen sein Land zur Wüste
Und menschenleer!

Selbst die von Memfis und Dafne
Scheren dich kahl!
Und all dies — geschieht dir's nicht,
Weil du mich[3] verläßt?

Was mußt nach Ägypten du laufen,
Nilwasser zu trinken?
Was mußt du nach Assur laufen,
Stromwasser zu trinken?

Bestrafen wird dich dein Abfall[4],
Deine Bosheit dich zücht'gen,
Daß du merkst, wie bitter es schmeckt[5],
Wenn du mich verläßt[6].

Mich scheuen — das kennst du nicht!
Ist Jahwes Spruch[7];
Von jeher zerbrachst du dein Joch,
Zerrissest die Fesseln,

---

[1]) Streiche mit LXX. לך. — [2]) Aus 2_{15} ist ערוּ נחצוּ hierher versetzt.
[3]) Nach LXX. — [4]) Desgl. — [5]) Lies nach LXX: ודעי וראי כי מר לך.
[6]) Nach LXX. — [7]) Lies vielleicht nur נאם יהוה.

Und sprachst: Ich will dir nicht dienen[1]!
Auf[2] hohem Hügel
Und unter grünendem Baum,
Da streck' ich mich[3] buhlend!

Ich pflanzt' dich als edle Rebe,
Gar echtes Gewächs!
Wie wardst zu verwandelt zum faulen,
Entarteten Wildling[4]!

Und ob du mit Lauge dich wüschest,
Mit reichlicher Seife,
Deine Schuld bleibt schmutzig vor mir!
Ist Jahwes[5] Spruch. (Jer. 2 2–3. 14–22.)

Mit innigen Worten lockt der Profet sein Volk zur bußfertigen Umkehr:

Kehr', Israel, um, Abtrünn'ge[6]!
Ich bin dir[7] nicht böse,
Nein, liebreich bin ich, spricht Jahwe,
Ich grolle nicht ewig.

Sieh' doch nur ein deine Schuld,
Daß an mir du[8] untreu,
Daß Fremden du preis dich gabst
Unter grünendem Baum[9]. (Jer. 3 12b–13.)

Wie diese Worte zeigen, begann auch Jeremia, ähnlich wie Jesaja, seine Wirksamkeit, mit der überzeugten Hoffnung auf eine Umkehr des Volkes. Aber auch bei ihm erfolgte bald der Umschlag. Schon verfinstert sich das Bild vor seinen Blicken, und dunkle Schatten des Gerichtes tauchen auf. Am Horizonte seines Gesichtskreises erscheinen die Horden der Skythen, die damals Asien raubend und plündernd durchzogen und in den zwanziger Jahren auch Palästina bis an die Grenze Ägyptens durchstürmten. Das Jahr ihres Erscheinens in Palästina ist nicht genau bestimmbar, und auch die Dichtungen Jeremias, die auf sie Bezug nehmen, ermöglichen nicht sicher festzustellen, ob sie überall rein zukünftige Erwartungen aussprechen oder das Auftreten dieser Feinde schon als tatsächlich voraussetzen. So viel ist jedenfalls deutlich, daß diese Skythenlieder plötzlich ganz andere Töne anschlagen als die Dichtungen in Kap. 2—3, Töne, die zeigen, daß es keine eingebildete Gefahr, keine bloße Ahnung mehr ist, die den Profeten in schmerzliche Erregung versetzt. Verstummt ist die freundliche Aufforderung zur Umkehr; höch-

---

[1]) L. nach LXX B: אעבדך.
[2]) Streiche mit einigen Codices und Kor בל.
[3]) L. das (sonst nicht bezeugte) Hitpa'el אחצצה (vgl. LXX διαχυθήσομαι).
[4]) L. mit Duhm und Buhl: לסוריה גפן נכריה.
[5]) Streiche mit LXX אדני.
[6]) Streiche נאם יהוה. — [7]) Lies בך statt בכם.
[8]) Das ביהוה אלהיך ist wohl nicht richtig.
[9]) Streiche den Schlußsatz: ובקולי לא שמעתם נאם יהוה.

stens ertönt noch ein kurzer Schrei der Warnung im letzten Augenblick, der das Schlimmste abwenden möchte (4 14 6 8). Der Zorn Jahwes hat sich nicht gewandt! — so klingt es jetzt, wie einst bei Jesaja (4 8 vgl. Jes. 9 11).

Der Feind aus Norden kommt (4 6 6 1. 22f. 10 22 vgl. 4 16), ein grausames Reitervolk (6 23), das die Völker würgt und die Erde zur Wüste macht (4 7). Schon sieht der Profet die weite Erde als ein wüstes Chaos (4 23–26); schon sieht er, wie das Land verheert wird (9 9 10 19–22), hört den Widerhall des Wieherns schnaubender Rosse (8 16), vernimmt die Unheilsmeldung aus Dan und vom Gebirge Efraim (4 15 8 16). Ihm ist's, als höre er bereits das Schmettern der Trompeten, Kriegsgeschrei und den Lärm der Zerstörung (4 19–21). In seine Ohren klingt das Wehgeschrei aus dem Lande ringsum (8 19); alles flüchtet in wilder Eile, die Städte sind verlassen (4 29), überall haust das Schwert (6 25 8 19), der Panther lauert vor den Burgen und zerreißt den, der vors Tor sich wagt (5 6). Flüchtet in die festen Städte, flüchtet nach Zion! (4 5. 6 8 14) — das scheint das einzige, was der Profet in diesem Augenblicke des Schreckens noch raten kann.

Blast[1] die Trompete im Land,
Ruft laut es aus:
Sammelt euch, laßt uns eilen
In feste Burgen!

Gebt das Signal nach Zion,
Flieht ohne Weilen!
Denn Unheil naht sich[2] von Norden
Und großes Verderben!

Ein Löwe stieg auf vom Dickicht,
Ein Völkerwürger,
Brach auf, zog aus, um die Erde[3]
Zur Wüste zu machen[4]!

Gürtet euch nun mit dem Schurze,
Klaget und heult!
Denn Jahwes Zornglut wandte
Sich nicht von uns[5]! (4 5–8.)

Wie Wolken zieht er herauf,
Wie Sturm seine Wagen,
Seine Rosse geschwind wie Adler;
O weh! Wir sind hin!

Wasche vom Bösen dein Herz[6],
Damit du entrinnest!
Wie lang noch hegst du in dir
Ruchlose Gedanken? (4 13–14.)

---

[1]) L. nach LXX תקעו. — [2]) L. vielleicht באה statt אנכי מביא.
[3]) Vielleicht ist ארץ statt des auch möglichen ארצך zu lesen.
[4]) Ich streiche עיריך תצרנה מאין יושב.
[5]) Stelle mit Duhm, Cornill ממנו hinter שב.
[6]) Ich streiche ירושלם; Giesebrecht streicht מרעה; Duhm hält den ganzen Vers für unecht.

O Herz, o Herz! ich bebe[1],
O Herzenskammern!
Es will mir die Brust zerreißen[2],
Ich kann nicht schweigen!

Ich höre Trompetenschall[3],
Geschrei der Schlacht,
Verderben über Verderben!
Verwüstet das Land!

Meine Zelte plötzlich verwüstet,
Im Nu meine Decken!
Wie lang soll ich sehn Signale,
Trompetenschall hören? (4 19–21.)

Und es folgt dann das unheimliche Gemälde der großen Verwüstung, die wie eine Rückkehr der Welt ins Nichts erscheint:

Ich schaute zur[4] Erde — da war sie leer[5],
Zum Himmel — da war kein Licht,
Ich schaute die Berge an — die bebten[6],
Die[7] Hügel — die wankten und schwankten;
Ich schaute — da war kein Mensch mehr da,
Und die[8] Vögel des Himmels entflohn,
Ich schaute — da war das Fruchtland wüst[9],
Und all seine Städte verbrannt. (4 23–26.)

Man könnte die Profetien Jeremias Visionen in lyrischer Form nennen. Auf Schritt und Tritt spiegeln sich Erfahrungen halluzinatorischer Art in seinen Dichtungen wieder (3 21 4 13. 15. 18–21. 23–26. 31 8 16. 19. 20 10 22 u. a.). Das Zukünftige ist ihm ganz greifbare Gegenwart geworden, er erlebt es mit allen Fasern seiner zarten und leidenschaftlichen Seele. Mit einer unter den Profeten höchstens bei Hosea wieder zu findenden Erregtheit weiß er dem, was ihn erfüllt, Ausdruck zu geben. Er ist durchaus Ekstatiker, wie ihn auch Baruch in der Biographie als solchen zeichnet. Vom Zwang der ihn bedrängenden Vorstellungen gepackt, entströmt ihm die profetische Rede, die er nicht zurückzudämmen vermag (4 19) und die er wie einen sprudelnden Bach auf seine Zuhörer ausschüttet (6 11); das Wort Jahwes, das in ihm ist (5 13), ergießt sich von seinen Lippen und wird zum brennenden Feuer, welches das Volk verzehrt (5 14). Auch seine Worte sind, wie die der alten Profeten, meistens direkte Gottesrede, aber stärker als bei anderen mischt sich in sie menschliches Empfinden ein. Seine Liebe zum Volke, sein persönlicher Anteil an dem, was er verkündet, tritt lebhafter als bei früheren Profeten hervor. Ein Jesaja steht vor uns in erhabener Größe,

---

[1]) L. nach LXX אחדלה. — [2]) L. nach LXX חומיה (ע)לי נפשי.
[3]) Streiche נפשי. — [4]) L. mit LXX אל. — [5]) Streiche mit LXX ובהו.
[6]) Streiche mit LXX חנה. — [7]) Ich streiche כל.
[8]) Ich streiche כל. — [9]) L. מדבר statt חמדבר.

und die Macht seiner Rede schmettert uns nieder; Jeremia ergreift unser Herz. Er, der Mitfühlende, erregt unser Mitgefühl. Aber gerade, weil er sein ganzes menschliches Herz seiner Sache hingibt, darum sind auch seine strafenden Worte, da wo man ihn abweist, umso schärfer und schneidender.

Jeremia muß schon früh seine Tätigkeit in der nahen Hauptstadt eröffnet haben. Von Kap. 5 ab finden wir ihn jedenfalls dort. Wenn man die Darstellung Baruchs zu Hilfe nimmt, so ergänzt sich das Bild, das wir von Jeremias Auftreten dort gewinnen. Wie die andern Ekstatiker, tritt er besonders häufig im Tempfelhofe auf (19 14 ff. 26 2 ff. = 7 2 ff. 28 1 ff. 29 26 35 2 ff. 36 5 ff. vgl. 38 1 ff. 14). Äußerlich unterscheidet sich sein Auftreten wenig von dem anderer Profeten, und das vulgäre Urteil zählt ihn zu dem Haufen der Verrückten und Rasenden (29 26 f.), deren undisziplinierte religiöse Äußerungen überall neben den organisierten Kult der antiken Religion treten und die unter der Disziplinargewalt des aufsichtführenden Priesters stehen, der das Recht hat, Widerspenstige in Block und Halseisen zu legen (29 26 20 2). Ein buntes Bild, das diese Profetenscharen im Tempelhofe bieten. Gelegentlich mögen sie in ruhiger Belehrung oder durch Vorlesung wirken (35. 36), aber meist ist ihr Treiben wild und erregt. Da sind solche, die laut schreiend ihre Weissagungen ausrufen, die gleichen Worte ständig wiederholend (6 4 7 4 22 29); da sind andere, die durch seltsame Handlungen die Blicke auf sich lenken (28). Der Kampf der Meinungen tobt, Profet kämpft oft gegen Profet. Man streitet sich gegenseitig die Echtheit der Inspiration ab (5 13 28), und mancher, der unvorsichtig den Dämon der Volksleidenschaft geweckt hat, muß es mit Kerker, wenn nicht gar mit dem Tode büßen (26).

Unter dieser bunten Schar sehen wir nun den jungen Seher von ʿAnatot, seine Weissagung vom kommenden Feinde aus Norden verkündend. Aber sein Erfolg ist gering. Er hat der Menge gepredigt, und achselzuckend hat sie ihn angegafft; er wendet sich an die Großen der Stadt, die doch Jahwes Recht kennen sollten (5 4–5 vgl. 8 7), aber nur Spott und kühle Abweisung erhält er zur Antwort. Man lächelt über ihn und seinesgleichen, die immer alles grau in grau sehen, und von Schwert und Hunger orakeln (5 12–13). Verzweifelt steht der junge Profet da unter der verständnislosen Masse:

Zu wem soll ich reden und zeugen,
Damit sie's vernehmen[1]?
Ihr Ohr ist unbeschnitten,
Sie können nicht hören. (6 10a)

[1]) L. vielleicht mit Duhm: וישמעוה.

Und bitterer Grimm erfaßt sein Herz:

Von Jahwes Grimm bin ich voll,
Ich kann mich nicht halten —
Aufs Kind in der Gasse gieß ich's[1],
Auf die Schar der Knaben[2].
Betroffen wird Mann und[3] Weib,
Bejahrte und Greise;
Eroberer[4] nehmen ihr Haus,
Ihre Äcker die Räuber[5].
Denn Hoch und Niedrig trachtet
Nach schlechtem Gewinn;
Profeten und Priester, alle
Üben Betrug.
Sie heilen den Bruch meines Volks
Mit leichtem Sinn,
Sie sprechen: Heil, ja Heil!
Und ist kein Heil[6]! (6 11–14.)

Die Stimmung des jerusalemer Volkes ist in diesen letzten Worten treffend gekennzeichnet. Leichtfertig verschließen sie den Warnungsstimmen ihr Ohr (6 16–17), und nur dem Geschwätze solcher, die Heil verheißen, schenken sie Gehör. Kommt die Not, so glauben sie im Kulte das Allheilmittel für ihre Gebrechen zu haben; mit Opfern meinen sie das Unheil beschwören zu können, mit kostbarem Weihrauch und Zimtrohr (6 20). Aber Jahwe weist sie schroff zurück: was haben sie in seinem Hause zu tun? Glauben sie etwa, mit Gelübden und heiligem Fleisch die Bosheit tilgen zu können? (11 15).

Jeremia hat in dieser Zeit einen Angriff der Skythen auf Jerusalem selbst erwartet. Er läßt die Tochter Zions klagen, daß sie den Mördern erliege (4 31), und fordert die Feinde selbst auf, dem Weinstock die Ranken abzuschneiden (5 10). Er ermahnt seine benjaminitischen Landsleute, die Hauptstadt zu verlassen (6 1); denn schon rückt der Feind als Belagerer vor die Mauern der Stadt (6 3–6), und Häuser und Felder fallen den Eroberern anheim (6 12). Immer heftiger werden des Profeten drohende Klagen, in grausigem Gesichte erblickt er das Gespenst des Todes, wie es zum Fenster hereinsteigt, ringsum sieht er Leichen, die niemand aufliest (9 16–21), und das einzige, was noch übrig bleibt, ist, Totenklage zu halten, Jammern und Weinen; denn das Land ist plündernden Feinden preisgegeben (12 7 ff.)[7].

[1]) L. nach LXX אשפך. — [2]) Streiche mit Duhm, Giesebrecht יחדו.
[3]) L. nach LXX גם. — [4]) L. vielleicht לאסרים.
[5]) Lies nach 8 10 שדותיהם לירשים und streiche 6 12b.
[6]) LXX liest ואין שלום.
[7]) Bemerkenswert ist, daß in diesen Skythenliedern stets nur der Gedanke der Verwüstung und Plünderung berührt wird, nie der einer Deportation des Volkes, der erst von 13 17 an auftaucht.

Leider ist das zeitliche Verhältnis dieser Lieder zur Reform Josias 622 nicht sicher zu bestimmen. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Reform eben unter dem Eindruck der Skythengefahr vorgenommen worden ist. Während in $5_{7f.}$ (vgl. 4_{30}) noch vom Götzendienst in Jerusalem die Rede ist, fehlen weiterhin Anspielungen darauf, und die Stelle 8_8 könnte sich auf das Deuteronomium beziehen, in dessen Besitz man sich sicher fühlte. Jeremia beurteilt auch dies Vertrauen auf das Gesetzbuch sehr hart: der Lügengriffel der Schreiber hat es zur Lüge gemacht; was wirklich „Jahwes Recht“ ist, davon wissen sie nichts (8_7); denn sie kümmern sich auch nach der Publikation des Gesetzes nicht um die sittlichen Forderungen des Gottes. Nach wie vor herrschen die alten Sünden in Handel und Wandel: Ungerechtigkeit und Treulosigkeit (5_1), Meineid (5_2), Lug und Trug und Unwahrhaftigkeit ($6_{6.13}$ 7_{28} 8_5 $9_{2.4.5}$), Bedrückung und Gewalttat (6_6 9_5), Gewinnsucht (6_{13}), Verleumdung (6_{28} 9_3) und gegenseitige Arglist (9_3), auch Ehebruch (5_7 9_1) und geschlechtliche Ausschweifung (5_8). Das alles aber bedeutet Auflehnung gegen Jahwe (4_{17} $5_{5.11}$ 8_5 9_1). Und das ganze Volk ist daran beteiligt, Hoch und Niedrig ($5_{4.5}$ 6_{13}), Profeten, Priester (5_{31} 6_{13}) und Herrscher (10_{21}). Seine profetische Aufgabe sieht Jeremia darin, das Volk zu prüfen (6_{27} vgl. 9_6), das gute Metall von den Schlacken zu scheiden; aber das Ergebnis seiner Arbeit ist ein trostloses: sie wollen keine Zucht annehmen (5_3 7_{28}); sie alle sind ausnahmslos verderbt, verworfenes Silber (6_{28-30}). Jahwe suchte Frucht am Weinstock, am Feigenbaum, aber er fand sie nicht (8_{13}):

Umsonst war das Schmelzen, unmöglich
Die Schlechten zu tilgen;
Sie heißen „verworfenes Silber“,
Denn Jahwe verwarf sie. (6_{29-30}.)

Jeremia ist nicht müde geworden, seine Drohungen zu wiederholen. Der Skythensturm brauste vorüber. Das Land war arg mitgenommen; bis an die Grenze Ägyptens waren die feindlichen Horden gezogen, wo der Farao sie durch Geschenke und Bitten zur Umkehr bewogen haben soll; dann, heißt es, hätten sie Askalon und sein Heiligtum der Aphrodite Urania geplündert (Herod. I 105) und 28 Jahre lang Asien beherrscht; alle Länder verwüsteten sie, legten den Bewohnern schweren Tribut auf und raubten ihnen, was sie besaßen (Herod. I 106). Wie lange Palästina unter diesen Barbaren zu leiden gehabt hat, ist unbekannt. Jedenfalls zogen sie wieder ab, und Jerusalem blieb verschont. Jeremias Weissagung war unerfüllt geblieben.

War das eine Enttäuschung? Gewiß nicht für einen Mann wie ihn, der mit so inniger Liebe am Vaterlande hing. Aber

die Gegner konnten wohl triumfieren; die Heilsprofeten schienen recht behalten zu haben. Aber die wahren Profeten haben noch immer gewußt, daß ihre Sache wahr blieb, auch wenn Gott nicht gleich sein Wort wahr machte, wenn er in seiner Langmut das Gericht hinausschob. Daß Gott sich nicht irrt und sich nicht spotten läßt, hat ihnen stets festgestanden.

Josia hatte Reformen durchgeführt, die auch Jeremia gewiß mit Sympathie begrüßt hat; beseitigte er doch nicht nur die Kultstätten heidnischer Götter auf Zion, sondern auch die ländlichen Höhen, gegen die Jeremia so oft gekämpft hatte; leider fehlt ein direktes Zeugnis darüber. Dem tüchtigen jungen Könige hat Jeremia dauernd ein gutes Andenken bewahrt (22_{15-16}). Aber über die Äußerlichkeit des Erfolges hat er sich schwerlich getäuscht.

Schon unter Josia ist Jeremia offenbar ein unpopulärer Mann gewesen; denn er protestierte gerade gegen das, was den Leuten lieb und gewohnt war. So hat man ihn ignoriert, ihn mundtot gemacht. Das war die Tragik seiner Jugend. Wir hören lange Zeit nichts mehr von ihm. Hat er sich unter Josia mehr und mehr von öffentlicher Wirksamkeit zurückgezogen? Seine Drohworte klingen aus in Klageliedern, in denen er den Untergang seines Volkes beweint, der ihm sicherer als je geworden ist:

Vom Bruch meines Volkes bin ich
Gebrochen, traure;
Grausen packt mich und Wehen
Wie die Gebärende.

Ist denn kein Balsam in Gil'ad,
Kein Arzt mehr da?
Warum findet Heilung nicht
Meines Volkes Tochter?

O wäre Wasser mein Haupt,
Mein Aug' ein Tränenquell,
So beweint' ich Tag und Nacht
Meines Volks Erschlagne. (8_{21-23}).

Aber den einsam Trauernden reißen die Ereignisse von neuem aus der Untätigkeit und machen ihn zum Mann des Tages; das geschah nach dem Tode Josias, der 609 bei Megiddo gegen den Farao Necho fiel.

2. Die Jahre Jojakims.

Als Necho 609 seinem Vater Psammetich in der Regierung folgte, schien nichts ihm im Wege zu stehen, um dem durch die Skythenherrschaft geschwächten und durch Babylonier und Meder bedrohten Assur Syrien zu entreißen und die ägyptische

Herrschaft in Westasien wiederherzustellen. Der Farao baute in beiden Meeren eine Flotte, rückt in Palästina ein und eroberte Gaza und Askalon. Josia von Juda, der sich dem nordwärts Vordringenden entgegenzustellen wagte, wurde bei Megiddo geschlagen, und tödlich verwundet brachte man den Besiegten nach Jerusalem zurück, wo er starb und wo die Bevölkerung seinen Sohn Schallum-Joahas zum Könige ausrief. Necho jedoch, der ohne Widerstand zu finden, vorgedrungen war und sich zum Herrn von ganz Syrien westlich des Eufrats gemacht hatte, ließ schon drei Monate später den neuen judäischen König zu sich nach Ribla am Orontes, wo er Hoflager hielt, holen, setzte ihn gefangen, und während noch das Volk um den toten Vater trauerte, nahm er den aufrührerischen Sohn mit nach Ägypten, wo derselbe starb. Jeremia, all solchen Freiheitsgelüsten abhold, sang ihm den unheildrohenden Abschiedssang:

Nicht weinet und klagt um den Toten[1],
Weint um den Scheidenden!
Nie kehrt er wieder, zu schaun
Seiner Heimat Land. (22 10.)

Schweren Tribut mußte nun der vom Farao eingesetzte Nachfolger Jojakim, ein anderer Sohn Josias, an Ägypten zahlen, und das Volk Judas stöhnte unter hartem Steuerdruck. Doch den launischen Despoten kümmerte das wenig. Ein hartes Wort hat Jeremia ihm gewidmet, das die Stimmung der Zeitgenossen lebendig vor Augen führt:

Weh ihm, der mit Unrecht sein Haus baut,
Sein Zimmer mit Unbill,
Umsonst sich von andern läßt dienen,
Den Lohn[2] ihnen weigert!

Der spricht: Ich bau mir ein Schloß
Und luft'ge[3] Gemächer,
Weitfenstrig[4], mit Zedern getäfelt,
Mit Bergrot gemalt[5]!

Königlich glaubst du zu sein[6],
Wenn mit Zedern du prunkst?
Dein Vater — er aß und trank
Und fühlte sich wohl[7],

Und hielt doch auf Ordnung und Recht[8]
Und schützte die Armen.
Heißt das nicht, wirklich mich kennen?
Ist Jahwes Spruch.

---

[1]) L. nach LXX לַמֵּת statt לָמֵת. — [2]) L. nach LXX וּפִעֳלוֹ statt וּפֹעֲלוֹ.
[3]) L. mit Cornill מְרֻוָחִים statt מְרֻוָחִים. — [4]) L. חַלּוֹנִים קְרֵעַ.
[5]) L. וּמָשׁוּחַ oder vielleicht st. constr.
[6]) Duhm schlägt חֲתַמְתָּךְ vor,
[7]) L. vielleicht וְטוֹב לוֹ (vgl. LXX). — [8]) Streiche mit LXX אז טוב לו.

Doch[1] du — dein Auge und Herz
Stehn nur nach Gewinn,
Unschuldig Blut zu vergießen
Und Druck zu üben[2]!

Nicht wird man ihm trauern: O Bruder[3]!
Nicht weinen[4]: O Herr[5]!
Man wird ihn verscharrn wie den Esel,
Geschleift und verworfen[6]. (22 13–19.)

Diese strengen Worte spiegeln den Konflikt zwischen König und Profet wieder, von dem die biographischen Aufzeichnungen Baruchs in ihrer schlichten Weise erzählen. Eingeleitet war der Konflikt durch Reibereien mit dem Klerus und der unter seinem Einflusse stehenden Menge. Es war zu Anfang der Regierung Jojakims, als Jeremia ein bis dahin unerhörtes Wort gesprochen hatte (26): im Vorhofe des Tempels hatte er vor versammeltem Volke gegen die Stadt und gegen den Tempel Jahwes selbst den Fluch geschleudert: „Wie Silo soll dies Haus werden, und verwüstet werde diese Stadt, ohne Bewohner!“ (26 9)[7]. Das ging hinaus über das, was die Unheilsprofeten sonst zu weissagen pflegten, ja über das, was Jeremia selbst bis dahin geweissagt hatte. Wilder Grimm packt die entrüsteten Kleriker über den Mann, der es wagte, ihr erhabenes Heiligtum mit ruchlosem Fluche anzugreifen. Erregt stürmt die Volksmenge ein auf den Gotteslästerer, und selbst nicht zur Exekution berechtigt, schleppen sie ihn vor das Tribunal der Obersten. Aber diese, vornehmer und objektiver urteilend als die Masse, nehmen sich des Angeklagten an. Als Jeremia erklärt, in göttlichem Auftrage zu handeln, weisen einige der Ältesten auf den Präzedenzfall Michas von Moräschet hin, der bereits in ähnlicher Weise den Tempel Jahwes bedroht habe (Mi. 3 12) — es ist in der Tat das einzige Beispiel dieser Art vor Jeremia —, und sie erinnern daran, daß Hiskia und seine Zeitgenossen jenen Profeten unbehelligt gelassen und Jahwe begütigt hätten, so daß der Gott in seiner Langmut die Drohung nicht ausgeführt habe. So entging Jeremia damals schlimmerer Verfolgung, wie sie seinen Gesinnungsgenossen Uria ben Schemaʿja aus Kirjatjeʿarim unter Jojakim traf. Jojakim, den jener persönlich gereizt haben

---

[1]) MT בי, LXX חנה.

[2]) Vielleicht ist ועל־העשק zu streichen und nur zu lesen: ועל־מרוצה לעשות. Die Worte לכן כה אמר יהוה אל יהויקים בן יאשיהו מלך יהודה sind redaktionelle Prosa.

[3]) Streiche nach LXX והוי אחות.

[4]) L. nach LXX ובכי. — [5]) Streiche nach LXX והוי הדרה.

[6]) Streiche den unpassenden Schluß מהלאה לשערי ירושלם.

[7]) Auf Grund des Baruchberichtes in 26 hat der Redaktor die Tempelrede 7 1ff. ausgearbeitet.

mag, ließ den nach Ägypten Geflüchteten zurückholen und hinrichten (26 20–23). Jeremia, heißt es, verdankte seine Rettung dem Schutze eines angesehenen Mannes, Achikam ben Schafan (26 24), dessen Angehörige auch sonst als Anhänger Jeremias und als Parteigänger Babylons erscheinen[1]. Dennoch entging Jeremia nicht der Anfeindung der Kleriker. Da sie ihm nicht ans Leben gehen konnten, benutzten sie ein anderes Mal die Gelegenheit, ihn wenigstens disziplinarisch zu strafen (20 1–3). Paschchur ben Immer, der aufsichtführende Priester im Tempel (vgl. 29 26 f.), legte den Unheilsprofeten zur Strafe für seine unziemlichen Worte einen Tag lang in den Block. Aber das alles waren nur Vorspiele.

Die Herrschaft Ägyptens sollte nur wenige Jahre währen; denn schon stand ein neuer Feind vor der Tür, wieder ein „Feind vom Norden", aber gewaltiger als der Skythe. Ninive war 606 durch Meder und Babylonier erobert worden, Assurs Herrschaft für immer gestürzt. Sofort sandte der babylonische Sieger seinen Sohn, den Kronprinzen Nebukadnezar, nach dem Westen. Bei Karkemisch kam es 605 zur Schlacht, und mit der Besiegung des Farao brach die ägyptische Herrschaft in Syrien mit einem Schlage zusammen. Die auswärtigen Besitzungen Ägyptens, auch Juda, wurden die Beute des Babyloniers.

Für Jeremia war dieser plötzliche Umschlag der politischen Lage von entscheidender Bedeutung. Unter innerem Bangen und unter dem Spott der Gegner mag er bis dahin gelebt haben, vergebens nach einer Erfüllung seiner Weissagungen ausschauend. Und nun kam er doch, der lang Erwartete, der „Feind vom Norden", nicht der Skythe, aber der Babylonier. Jetzt zögerte Jeremia keinen Augenblick länger; er mußte jetzt von neuem in die Öffentlichkeit hinaustreten, alle mußten es jetzt erfahren, was Jahwe seit Jahren ihm anvertraut hatte und was keiner hatte glauben wollen. Er holte seine Manuskripte hervor, rief Baruch den Schreiber zu sich, und alles, was er seit Josias Tagen geweissagt hatte, diktierte er dem Freunde und Gehilfen in die Feder.

Es war um die Winterszeit im neunten Monat 604, als ein öffentliches Fasten die Judäer im Tempelhofe zusammengeführt

[1]) Sein Neffe Michaja ist es, der 604 die Vorlesung Baruchs mit anhört und unter dem Eindruck derselben den Obersten, darunter seinem Vater Gemarja, dem Schreiber, Mitteilung macht (36 11 ff.). In der Zelle dieses Gemarja las Baruch die Rolle Jeremias vor (36 10). Eleasar ben Schafan erscheint 29 3 als Abgesandter Zedekias an den babylonischen König, und er nimmt Jeremias Brief an die jüdischen Exulanten mit. Gedalja ben Achikam, der 586 babylonischer Statthalter in Juda wird, ist gleichfalls ein Schützer Jeremias (40 6).

hatte. Jeremia hielt nun den rechten Zeitpunkt für gekommen. Selber, wohl aus rituellen Gründen, am Betreten des heiligen Platzes verhindert, beauftragte er Baruch, das Buch der Weissagungen vor allem Volke vorzulesen. In der Zelle Gemarjas ben Schafan, die im oberen Vorhofe am Eingang des neuen Tempeltores lag, sitzen sie um Baruch herum, während dieser ein Blatt nach dem andern vorliest. Mit scheuem Entsetzen hört man ihm zu; man wagt nicht mehr zu lächeln. Der junge Sohn Gemarjas, Michaja, der unter den Zuhörern ist, eilt zum Palaste, wo sein Vater bei den Hofbeamten des Königs weilt, und berichtet ihm in höchster Aufregung, was er vernommen hat. Man schickt Judi hin, holt Baruch her und zum zweiten Mal muß dieser die Worte Jeremias vorlesen. Als er geendet hat, sehen sich die Obersten erschrocken an und halten die Sache für ernst genug, um dem Könige Mitteilung davon zu machen, während sie Baruch empfehlen, sich mit Jeremia versteckt zu halten; nur zu gut kennen sie den heftigen Sinn des jungen, dreißigjährigen Despoten. Nun läßt sich der König die Rolle, die man in der Zelle Elischama's verwahrt hat, kommen, und zum dritten Mal wird sie verlesen. Ein anschauliches Bild, das Baruch zeichnet: fröstelnd sitzt der König in seinem Wintergemache und wärmt sich am Kohlenfeuer, das zu seinen Füßen flackert; um ihn die Großen des Hofes, die einen mit gleichgültig überlegenen Mienen, andere, die den Inhalt der Rolle schon kennen, gespannt den König betrachtend, welchen Eindruck die Weissagung auf ihn machen wird. Eine Spalte nach der andern liest Judi vor, aber der übelgelaunte Herrscher läßt sich Blatt für Blatt, sobald es verlesen ist, reichen, zerschneidet es mit dem Federmesser und wirft es ins Feuer, bis die ganze Rolle verbrannt ist. Und der König und all seine Diener — so erzählt der treuherzige Baruch — hörten all diese Worte an, aber sie erschraken nicht, noch zerrissen sie ihre Kleider, und trotz der Warnungen, die laut wurden, hörte der König nicht auf sie, sondern schickte hin, um Baruch und Jeremia holen zu lassen. Aber Jahwe hielt sie verborgen.

So mußten die Dinge ihren Lauf nehmen. Jeremia ließ seine Weissagungen von neuem aufzeichnen, und diese zweite Rolle ist die Grundlage der uns erhaltenen jeremianischen Worte.

Die Aufzeichnungen, die Jeremia damals zusammenstellte, hat er, wie gesagt, eingeleitet durch die Schilderung seiner Berufung durch Jahwe, die er in das Jahr 627 setzt, und er stellt neben diese erste Vision zwei andere, die erst jetzt ihre wahre Bedeutung erhalten: Jahwe wacht über seinem längst gesprochenen Worte, es wahrzumachen; das Unheil kommt von Norden.

So gibt er nun seine einst während des Skythensturms gesprochenen Weissagungen heraus, in dem Bewußtsein, daß sie jetzt ihrer Erfüllung entgegengehen. Es scheint, daß die Lieder von 13 15 ab der Zeit nach 609 angehören:

Heb' auf deine Augen und sieh,
Wie sie kommen von Norden!
Wo ist, die vertraut dir, die Herde,
Deine prächtigen Schafe?

Was sagst du, wenn jene man nun
Zum Haupt[1] dir setzt[2],
Nachdem du sie selbst gewöhntest
An dich als Freunde? (13 20–21.)

Die Babylonier, mit denen man früher gebuhlt hat, sollen nun zu Oberherren Judas werden, und was dann zu erwarten ist, das klingt wesentlich anders als frühere Drohungen: der Gedanke der Wegführung des Volkes taucht jetzt auf:

Es weint mein Herz am stillen Ort
Ob ihres Übermutes[3],
Mein Aug' in Zähren ganz zerfließt,
Weil Jahwes Herde gefangen! (13 17.)

Und schon sieht er das kommende Schicksal Judas wie greifbare Gegenwart:

Zum König und zur Herrin sprecht[4]:
Steigt tief hernieder!
Von eurem Haupte[5] sank herab[6]
Die stolze Krone!

Des Südlands Städte schloß man zu,
Und keiner öffnet,
Ganz Juda ward hinweggeführt
In voller Zahl[7]. (13 18–19.)

Die Mahnung verstummt jetzt hinter der bitteren Erkenntnis der Unverbesserlichkeit Judas:

Und denkst in deinem Herzen du:
Warum denn traf mich solches Los? —
Ob deiner Sünde hob man dir
Die Schleppe auf, tat dir Gewalt.

Könnt' wandeln seine Haut der Mohr,
Sein buntes Fell das Pardeltier,
Auch du wärst fähig guter Tat,
Die du an böses Tun gewohnt.

---

1) Setze לראש hinter עליך.
2) L. יַפְקְדוּ (vgl. LXX) statt יִפְקֹד.
3) Streiche nach LXX ודמוע חדמע.
4) L. nach LXX אמרו.
5) L. nach LXX מראשיהם.
6) L. הדרה.
7) L. nach LXX גלות שלמה.

Wie Stoppeln will ich dich zerstreun[1],
Die vor dem Wüstenwind verwehn.
Das ist dein Los und[2] Schicksalsteil,
Von mir bestimmt! Ist Jahwes Spruch. (13 22–25 a.)

Es sind die alten Klagen, die wieder laut werden, vor allem die Klage über den Lokalkult, der trotz Josias Reformen unter Jojakim und seinen Nachfolgern weiter gelebt hat, wie schon die deuteronomistischen Urteile über diese Könige (2. Kg. 23 37 24 9. 19) nahelegen[3]. Auf den Hügeln und Feldern stehen noch immer die Scheusale, durch die sich das Volk verunreinigt (13 27); noch immer besteht Judas Sünde in den Altären, den grünen Bäumen, den hohen Hügeln (17 1–3). Was nie unter den Heiden geschehen ist (18 13), hat Juda getan: Jahwe haben sie vergessen, Götzen bringen sie Opfer (18 15 vgl. 15 6 16 17 18 13).

So bricht nun das Unheil herein. Jahwe, der seine Augen auf ihr Tun gerichtet hält, dem nichts verborgen bleibt (16 17), er straft sie jetzt. Dürre und Hungersnot schickt er, jämmerlich schreien die Leute um Vergebung ihrer Sünden, aber der Gott ist wie ein Fremdling im Lande geworden, wie ein Schlafender, wie ein hilfloser Krieger; er weist die Bittflehenden rundweg ab (14 2–10). So bleibt nichts mehr als Jammer und Tränen (14 17). Grausige Gesichte verfolgen den Profeten: auf dem Felde draußen sieht er vom Schwert Erschlagene, drin in der Stadt vom Hunger Gequälte (14 18). Niemand hat mehr Mitleid mit Jerusalem (15 5). Die junge Mannschaft fällt im Kampf, zahllos sind die Witwen (15 6–9). Und erbarmungslos verbietet der Gott sogar seinem Diener, mit diesem Volk, von dem er den Frieden weggenommen hat, zu trauern (16 5). Schon sind die Fischer und Jäger bestellt, die ihre Beute auf den Hügeln und in den Klüften der Felsen fangen werden (16 16). Zerstreut wird das Volk vom Feinde, und das Land wird zur Wüstenei (18 16. 17); jetzt grünend wie Gilead, stolz wie der Gipfel des Libanons, wird es zur menschenleeren Einöde (22 6) durch die gottgeweihten Verderber, die den Zedernwald niederhauen (22 7). Babel ist jetzt das Werkzeug Jahwes.

Im Jahre 602 empörte sich Jojakim gegen die lästige Herrschaft der Babylonier, die damals durch Kriege in Anspruch genommen waren. Aber nur kurze Zeit währte der Jubel über die gewonnene Freiheit. Schon nach fünf Jahren stand Nebukadnezar, jetzt König, vor den Toren Jerusalems. Jojakim selbst starb vor der Katastrofe; sein Sohn Jechonja (oder Konjahu) mußte

---

[1]) In 13 23. 24 verbessere ich die 2. plur. in die 2. sing. femin.

[2]) L. nach LXX ומזה.

[3]) Ich verwende hier die Dichtungen 14 2–10. 17–18 15 5–9 16 5–7. 16–17 (?) 17 1–4 22 6–7, die vermutlich nachjosianisch sind.

den Abfall des Vaters büßen. Zum Widerstande zu schwach, mußte sich der achtzehnjährige Jüngling, der nur drei Monate auf dem Tron gesessen hatte, ergeben und wurde samt seiner Mutter Nechuschta und dem Adel der Stadt nach Babylonien weggeführt.

Schritt für Schritt erfüllten sich die Worte des Profeten; aber noch war nicht alles erfüllt:

Steig auf den Libanon, jammre,
In Basan schreie,
Jammre vom Berg ʿAbarim!
Was du liebtest[1], zerbrach!

Ich mahnte dich, als du in Frieden;
Du sprachst: Ich hör' nicht!
Jawohl, so triebst du's von jung auf,
[2]Gehorchtest mir nicht!

Es weidet der Wind deine Hirten[3],
Entführt, gefangen;
[4]Da wirst du beschämt und bleich
Ob all deiner Bosheit!

Du, die auf Libanon tronet,
In Zedern nistet,
O wie du stöhnst[5] in Wehen[6],
Wie die Gebärende! (22 20–23.)

Vor der Wegführung Jechonjas lautete die Drohung Jeremias:

Bei meinem Leben! spricht Jahwe,
[7]Und wäre Konjahu[8]
An meiner Rechten ein Reif,
[9]Ich risse ihn[10] ab! (22 24.)

Jetzt nach der Wegführung heißt es:

Ist Konjahu ein wertloser Topf[11],
Ein erbärmlich Geschirr?
Warum denn ward er[12] geschleudert
In fremdes Land[13]? (22 28.)

3. Die Jahre Zedekias.

Diese erste Wegführung von 597 war der Anfang vom Ende. Die besseren Elemente des Volkes waren außer Landes

---

[1]) Cornill: מְאֻהָבַיִךְ. Duhm: נֶאֱהָבַיִךְ. — [2]) Streiche nach LXX כי.
[3]) Streiche nach LXX A ומאהביך. — [4]) Streiche nach LXX Qmq כי.
[5]) L. מה־תאנחי. — [6]) Streiche nach LXX חיל. — [7]) Streiche nach LXX כי.
[8]) Streiche die prosaische Zufügung בן יאשיהו מלך יהודה.
[9]) Streiche nach LXX כי. — [10]) L. אתקנו.
[11]) Streiche nach LXX נפוץ האיש הזה.
[12]) Streiche nach LXX הוא וזרעו und l. überall den Singular.
[13]) LXX las etwa: נבזה כנידוי ככלי אין חפץ בו כי הושלך אל ארץ אשר לא ידע.

gebracht. Auf dem Trone saß, von Nebukadnezars Gnaden, der Oheim Jechonjas, Mattanja-Zedekia, ein gutmütiger Schwächling, den seine Umgebung beeinflußte und regierte. In Baruchs Darstellung erscheint er als ein Mann, der ängstlich den Rat des Profeten suchte (21 1 ff. 37 3 ff. 17 ff. 38 14 ff.), und doch nicht danach zu handeln wagte (38 15), weil er den Spott der Judäer (38 19) und den Widerspruch seiner Beamten fürchtete (38 24 f.). Ihm fehlte die Brutalität, aber auch die Energie Jojakims. Als ihn 594/3 die Nachbarfürsten zur Empörung gegen Nebukadnezar veranlassen wollten (27 1 ff.), wagte er nicht mitzutun, sondern reiste in Begleitung seines Reisemarschalls Seraja, des Bruders Baruchs, nach Babylon (51 59), wohl um seine Loyalität zu beweisen; wenige Jahre darauf aber fiel er dennoch ab. Als Jerusalem dann erobert ward, flüchtete er bei Nacht ins Jordantal, aber man holte ihn bei Jericho ein, und Nebukadnezar ließ ihn zu Ribla blenden.

Solch ein Mann war nicht imstande, die wirren Verhältnisse nach 597 noch zu beherrschen, und die jetzt wild wogenden Leidenschaften der Menge im Zaume zu halten.

Neue Leute waren ans Ruder gekommen. Die Stimmungen waren geteilt. Man begreift es, daß die Staatsmänner dem Jeremia jetzt anfangs nicht ungewogen waren. Wir sehen, wie Sefanja ben Maʿaseja, der Priester, ihn in Schutz nimmt gegen das von babylonischen Exulantenkreisen aus gestellte Verlangen, ihn zu strafen (29 25), und wie derselbe im Verein mit Paschchur ben Malkijja (21 1) oder mit Juchal ben Schelemja (37 3) ihn in königlichem Auftrage um Rat frägt. Königliche Gesandte waren es, Eleasar ben Schafan und Gemarja ben Chilkijja, die die Besorgung eines Briefes Jeremias an die Exulanten übernahmen (29 3). Man fügte sich in das Schicksal der Fremdherrschaft und respektierte den Profeten, der diese so lange schon vorausgesagt hatte und der jetzt unermüdlich zu loyalem Verhalten gegen Babylon ermahnte; denn für Jeremia war das Exil und die Fremdherrschaft etwas Gottgewolltes, das eine geraume Zeit dauern mußte (27. 28. 29).

Aber daneben machten sich andere Stimmen geltend, schwärmerisch-nationale Stimmen, die eine baldige Rückkehr der Exulanten aus Babylonien verhießen. Vor allem waren es die Kreise der nach Babylonien Weggeführten selbst, in denen solche Hoffnungen laut wurden. Zwei judäische Profeten, Ahab ben Kolaja und Zedekia ben Maʿaseja, traten in Babylonien auf, offenbar mit solchen Heilsverheißungen, und die babylonische Obrigkeit ließ sie als Revolutionäre verbrennen (29 21 ff.). Aber ihre Stimmung war die allgemeine Stimmung der babylonischen Juden, unter denen Schemaʿja der Nechelamiter seine Entrüstung

äußerte, als Jeremia ein langes Exil voraussagte und die Exulanten ermahnte, sich loyal zu zeigen und auf einen jahrelangen Aufenthalt in der Fremde sich einzurichten (29 $_{24\,ff.}$). Und auch in der Heimat fanden diese Hoffnungen bald ihren Widerhall. Im Jahre 593 trat ein Gibeonite, Chananja ben ʿAsur, im Tempel als Profet auf und weissagte für die nächsten zwei Jahre die Zurückbringung der geraubten Tempelgeräte und die Rückkehr Jechonjas und der andern Exulanten (28 $_{1-4}$). Jeremia, das Joch als Symbol auf den Schultern tragend, trat ihm damals entgegen, anfangs nur abwartend und kritisch. Wieder eine packende Szene der Baruchbiographie, welche die Stimmungen der Zeit trefflich beleuchtet. Auch Jeremia wünscht wohl im Herzen, daß solche Weissagung, wie die Chananjas, sich erfüllen möchte; aber die wahren Profeten haben, so meint er kopfschüttelnd, bislang nur immer von Krieg geweissagt; ob jene Heilsweissagung wahr sei, das könne nur die Erfüllung beweisen. Da packt es den andern; in schwärmerischer Leidenschaft reißt er Jeremia das Joch von der Schulter und bricht es in Stücke (28 $_{5-11\,a}$). Nun kommt auch über Jeremia der Geist; er erkennt die Lügenhaftigkeit des Gegners und weissagt ihm mit dürren Worten den Tod im selben Jahre. Zwei Monate darauf ist Chananja tot (28 $_{15-17}$).

Schon diese Geschichte zeigt, daß Jeremias Zukunftserwartungen nicht von einer ein für allemal feststehenden Theorie diktiert sind. Sie sind für ihn durchaus Inspiration, die ihm von Fall zu Fall zuteil wird. Auch ihm steht, obschon er immer wieder gegen die leichtfertigen Hoffnungen sein warnendes Wort erhebt, doch der Gedanke der Befreiung immer im Hintergrunde. Es mag hier der Ort sein, dieser Frage näherzutreten.

Schon die Stelle 29 $_{28}$ stellt ein wenn auch in weiter Ferne liegendes Ende des Exils in Aussicht, und der voraufgehende Brief Jeremias muß schon in seinem ursprünglichen Wortlaute (vgl. 29 $_{11-12}$) Ähnliches angedeutet haben, auch wenn die genaue Weissagung der 70 Jahre (29 $_{10}$) nicht von Jeremia stammt[1]. Das Gleiche würde die Erzählung 51 $_{59-64}$ nahe legen, nach welcher Seraja im Jahre 594/3 in Jeremias Auftrag ein Buch der Flüche gegen Babel den Exulanten vorgelesen und darauf, durch einen Stein beschwert, im Eufrat versenkt haben soll. Diese Überlieferung steht freilich in einer gewissen Spannung zu dem, was Jeremia zur selben Zeit den Exulanten brieflich empfiehlt (29), und, da sie, wie es scheint, ein Nachtrag zu Baruchs Biographie ist, der auf Tradition Serajas ruhen wird, so

[1]) Vgl. 6. Kap. II Abschn. 1.

kann man vielleicht zweifeln, ob die Erinnerung wirklich getreu ist, ob z. B. Jeremia selbst die Flüche geschrieben und selbst den Auftrag erteilt hat. Immerhin würde auch sie zeigen, daß in den Kreisen der Anhänger Jeremias die Hoffnung auf einstige Befreiung nicht fehlte. Bestätigt aber werden diese Überlieferungen der Baruchbiographie durch die eigenen Erzählungen Jeremias in Kap. 24. 32. 35 und durch die Heilsweissagungen seines Buches in Kap. 30—31, deren Echtheit freilich nicht unanfechtbar und deren Datierung ganz unsicher ist.

Kap. 24 liegt in starker Überarbeitung vor, so daß der ursprüngliche Sinn der jeremianischen Vision nicht mehr sicher festzustellen ist. Freundliche Verheißung gibt Jeremia hier den babylonischen Exulanten, während er Zedekia und die Juden in Judäa und Ägypten bedroht[1]. Mag der Text so oder so ursprünglich gelautet haben, jedenfalls erwartet Jeremia hier für die babylonischen Exulanten eine glückliche Zukunft. Besser steht es mit 32_{6-15}. Die Geschichte, die der Redaktor in die Zeit der Gefangenschaft Jeremias im Wachthofe verlegt hat[2], gehört jedenfalls in eine Zeit schwerster Not, in der niemand mehr wagte, Häuser, Äcker oder Weinberge zu kaufen, d. h. offenbar in die Zeit Zedekias. Vielleicht spielt sie ursprünglich in ʿAnatot. Wieder lehrt die Erzählung, daß Jeremia eine lange Dauer des Exils erwartet (32_{14}), ehe das Heil kommt. Auch Kap. 35 scheint von Anfang an in einer Heilserwartung gegipfelt zu haben, d. h. in einer Heilsweissagung an die Rekabiter. Ihnen soll es, als treuen Bewahrern der jahwistischen Tradition, nie an Nachkommen fehlen, die vor Jahwe stehen, als Verehrer des Gottes an seinem Wohnsitz zu Zion. Auch diese Geschichte fällt wohl unter Zedekia[3].

---

[1]) Cornill sieht in diesen ägyptischen Juden solche, die mit Joahas dorthin gezogen wären; hiervon wissen wir freilich nichts Positives, doch reicht die Existenz einer Judenschaft allerdings vielleicht vor das Exil. Erbt hält die Erwähnung Zedekias und der Juden in Judäa für Zutat und läßt nur die ägyptischen Juden bedroht werden. Dann würde das Kapitel sich auf die Erlebnisse Jeremias nach 586 beziehen können. Duhm hält das ganze Kapitel 24 für sekundär. Denkbar wäre auch, daß ursprünglich nur Zedekia mit den judäischen Juden bedroht wurde und daß die ägyptischen Juden vom Redaktor nach Jer. 44 zugesetzt wären; doch erfährt Zedekia sonst eine etwas mildere Beurteilung (vgl. 34_{1-7}).

[2]) Vgl. 6. Kap. II Abschn. 2.

[3]) Nach 35_{11} liegt der Einfall Nebukadnezars in Syrien bereits eine gewisse Zeit zurück. Es ist unwahrscheinlich, daß sich Jeremia schon so bald nach dem Konflikte mit Jojakim 604 wieder in der Öffentlichkeit gezeigt habe. Deshalb setzt man die Geschichte am besten unter Zedekia und betrachtet das Datum 35_1 als vom Bearbeiter aus 35_{11} falsch erraten (vgl. dazu 3_6); Baruch (26_1 28_1 $36_{1.9}$ $41_{1.4}$ 42_7) und Jeremia (1_2) datieren genauer. Auch sonst hat der Bearbeiter gelegentlich auf eigene Faust datiert: 25_1 45_1 hat

Umstritten ist, abgesehen von der Echtheitsfrage, die Datierung der Heilslieder 31_{2-6} und 31_{15-22a}. Sie scheinen, da sie wohl die Verwüstung und Entvölkerung des samarisch-efraimitischen Gebietes, aber nicht die Zerstörung Jerusalems berühren, vor 586 zu gehören. Sie mit Duhm und Cornill in die frühste Jugendzeit Jeremias zu verlegen, halte ich nicht für nötig; eine Datierung unter Zedekia erscheint mir gleich empfehlenswert[1]. Mit diesen Liedern sehnsüchtiger Hoffnung mag Jeremia die Sammlung seiner Weissagungen nach 597 abgeschlossen haben. Sie würden die Mahnungen zu geduldigem Ausharren ergänzen.

Aber die Gärung der Gemüter in Juda war nicht mehr zu stillen. Einige Jahre lang hatte der zaghafte Zedekia den Lockungen der Kriegspartei und der Heilsprofeten widerstanden. Als 594 die Kleinstaaten Südsyriens den Aufruhr gegen Babylon vorbereiteten, hatte er die Teilnahme verweigert, aber am Ende mußte auch er nachgeben. Auch er empörte sich gegen Babylon (vgl. Hes. 17), zu seinem Verhängnis. Sofort erschienen babylonische Heere vor der Stadt; es begann die dritthalbjährige Belagerung, die zur Zerstörung von Stadt und Tempel führte.

Jeremia beharrte auch in dieser Zeit auf seinem stets vertretenen Standpunkte. Als Zedekia — wohl zu Anfang der Belagerung — seiner eigenen Entscheidung mißtrauend, den Profeten um seine Meinung befragen ließ, riet dieser entschieden zur Kapitulation ($21_{1\,ff.}$). Als später das ganze Land Judas schon in Feindeshand war und außer Jerusalem nur noch Lakisch und ʿAseka Widerstand leisteten (34_{7}), mahnte er von neuem den König aufs dringendste, sich nicht ins Verderben zu stürzen, und stellte ihm zwar Gefangennahme und Wegführung nach Babylon — das Geschick Jechonjas — in Aussicht, verhieß ihm aber doch die Rettung des Lebens, ein friedliches Ende und ehrenvolle Bestattung (34_{1-7}). Aber Zedekia stand ganz unter dem Einfluß der Kriegspartei, welche die Verteidigung mit aller Energie betrieb. Noch schien Rettung zu winken, als sich die Nachricht vom Anrücken eines ägyptischen Ersatzheeres verbreitete und die Babylonier zeitweilig die Belagerung aussetzen mußten (34_{21} $37_{5.7}$). Schon hatte damals die städtische Bevölkerung, um sich der schwer zu ernährenden Sklaven auf bequeme Weise zu entledigen, unter den üblichen Eideszeremonien (vgl. $37_{18\,f.}$) die Freilassung der Sklaven und Sklavinnen proklamiert; jetzt

---

er aus 36_1 entnommen, 25_3 aus 1_2; 32_1 ist Kombination auf Grund der Baruchgeschichten.

[1]) Die Jungfrau Israel ($31_{4.21}$) bedeutet bei Jeremia Gesamtisrael, doch faßt er hier besonders Efraim ins Auge ($31_{17.20}$ vgl. 31_{5-6}). Rahel in Rama klagt (31_{15}); ihre Kinder werden aus Feindesland zurückkehren (31_{16}); Gnade findet das Volk der dem Schwert Entronnenen (31_{2}).

machte man in schnödem Eidbruch diese Freilassung schleunigst rückgängig — für Jeremia ein neuer Anlaß zu harter Anklage (34 8 ff.). Als Zedekia von neuem zu ihm sandte, um seinen Rat zu vernehmen, bekam er die Drohung von der Rückkehr der Babylonier zu hören (37 3–10).

Jeremia beschloß damals, die seiner Ansicht nach dem Verderben geweihte Hauptstadt zu verlassen. Er machte sich auf, um in seine benjaminitische Heimat zurückzukehren und auf seinem Erbgute zu ʿAnatot seine alten Tage zu verbringen[1]. Da hält ihn, als er das Benjamintor durchschreiten will, der Torwächter Jeria fest, der in ihm einen verräterischen Überläufer abzufassen glaubt. Man schleppt ihn zu den Oberen der Stadt, die dem angeblichen Chaldäerfreunde wenig hold sind; die lassen ihn durchpeitschen und in den Kerker werfen, der im Hause des Sekretärs Jonatan eingerichtet worden war (37 11–16). Der ängstliche König kann es nicht verhindern; nur im geheimen wagt er, als die Chaldäer bald darauf die Belagerung wieder aufgenommen haben, den Profeten zu sich in den Palast zu bestellen, aber immer wieder erhält er dieselbe bittere Voraussage. Vergebens macht der Profet ihm Vorwürfe, den Heilsprofeten Glauben geschenkt zu haben, aber seine Worte haben, wenngleich sie nicht ohne Eindruck bleiben, doch keinen Erfolg bei dem zaghaften Herrscher, der das Unheil kommen sieht, aber nicht den Weg zur Rettung zu gehen wagt. Nur die flehentliche Bitte Jeremias, ihn nicht wieder in den Kerker zu werfen, erfüllt er und gibt ihm freie Haft im Wachthofe und Nahrung, solange noch Brot in der Stadt vorhanden ist (37 17–21). Hier im Wachthofe wiederholt Jeremia unentwegt seine Weissagung vor den Leuten. Einige der Obersten hören ihn an, und entrüstet fordern sie, daß der König diesen Menschen, der Krieger und Volk entmutige, beseitige. Der schwache König muß ihn ausliefern. In eine tiefe Schlammgrube wird der Profet geworfen, in der er elend umgekommen wäre, hätte nicht ein äthiopischer Eunuche des Königs es bemerkt; er meldet es dem König, und dieser schickt den Eunuchen heimlich hin, damit er den Unglücklichen aus der Grube ziehe und von neuem in die Haft im Wachthofe zurückbringe.

Noch einmal finden sich König und Profet einander gegenüber. Wieder hat Zedekia den Gefangenen heimlich zu sich rufen lassen. Er beschwört ihn, die Wahrheit zu sagen. Jeremia

---

[1]) Statt der wohl unrichtigen, jedenfalls schwer zu deutenden Punktation לָחֶלֶק ist wohl לָחֵלֶק zu lesen und der Satz לָחֶלֶק משם בתוך הנם vielleicht zu übersetzen: um daselbst mitten unter den Volksgenossen sein Erbteil zu genießen (vgl. Prov. 17 2 ובתוך אחים יחלק נחלה).

zögert; er hält dem König sein stets schwankendes Verhalten vor; wer weiß, ob ihm ein offenes Wort nicht den Kopf kosten wird. Aber der König sichert ihm das Leben zu und beschwört ihn von neuem. Da bekommt er wieder die alte Antwort zu hören: Ergib dich, so kann die Stadt gerettet werden; wenn nicht, so ist's vorbei! Zedekia sieht das wohl ein, aber er schämt sich vor dem Spott, den die längst zu den Chaldäern übergelaufenen Judäer dann mit ihm treiben möchten. Aber Jeremia beruhigt ihn: Wie viel bitterer wird der Spott der gefangenen Weiber seines Hofes einst sein, wenn er besiegt und vernichtet wird; Jahwe hat ihm gezeigt, wie sie einst singen werden:

Verführt, bezwungen haben sie dich,
Die eignen Freunde,
Versinken ließen sie[1] dich[2] im Sumpf
Und wichen von dir[3]! (38 22)[4].

Ein armer Schwächling, dieser Zedekia, ein Sklave seiner Diener, ohne eigenen Willen. Er erkennt wohl, daß seine einzige Rettung in der Unterwerfung besteht, aber er wagt nicht zu handeln aus Furcht vor seinen Beamten. Er bedroht den Profeten, daß er den argwöhnischen Obersten nichts vom Inhalt ihres Gesprächs verrate, und zwingt ihn, wenn sie ihn fragen, alles abzuleugnen. Er wagte nicht, den eigenen Untertanen ungehorsam zu sein, und er hat es büßen müssen mit dem Verluste von Tron und Reich. Ende Juni 586 wurden Stadt und Tempel in Grund und Boden zerstört, der König aber wurde auf der Flucht in Jericho aufgegriffen, zu Ribla geblendet und mit einer zweiten Schar von Judäern in Ketten nach Babel gebracht.

Noch war die Leidenszeit des Profeten nicht zu Ende. Die Babylonier hatten Gedalja, den Sohn jenes Achikam, der einst Jeremia gegen die Priester in Schutz genommen hatte, zum Statthalter eingesetzt. Aber schon im Herbste 586 wurde dieser zu Mispa, wo er residierte und wo auch Jeremia in seiner Nähe weilte, durch Ismael, ein Glied der königlichen Familie, meuchlings ermordet. Der Mörder sammelte den Rest der Nationalgesinnten, auch die Prinzessinnen des königlichen Hauses und was sich sonst an Judäern in Mispa befand, und versuchte mit diesen auf ʿammonitisches Gebiet zu entweichen. Ungern nur folgten ihm die verängstigten Leute ein Stück Weges bis Gibeon, wo ein Offizier Jochanan sie einholte und befreite, während Is-

---

[1]) L. חִמְבָּעִי. — [2]) Wörtlich „deinen Fuß". — [3]) L. nach LXX ממך statt אחור.

[4]) Der Spruch ist der einzige rhythmische Jeremiaspruch, den Baruch zitiert. Ob der Angeredete ursprünglich Zedekia, und die Freunde die königlichen Beamten sein sollen, ist zweifelhaft. Möglich ist auch eine Beziehung auf das Volk (lies dann 2. sing. femin.) und seine Verbündeten.

mael ins ʿAmmonitische flüchtete. Doch was nun? In Sorge, die Babylonier möchten an ihnen die Ermordung Gedaljas rächen, wagen sie nicht nach Mispa zurückzukehren und beschließen in ihrer Ratlosigkeit nach Ägypten auszuwandern. Während sie in der Nähe von Betlehem rasten, befragen sie den in ihrer Mitte festgehaltenen Jeremia, ob Jahwe die Auswanderung billigen werde. Jeremia, der nach zehn Tagen den Bescheid seines Gottes erhält, rät ihnen entschieden ab, aber die Anführer der Schar, ʿAsarja und Jochanan, halten am Plane fest, bezichtigen Jeremia der Lüge und der Beeinflussung durch Baruchs Intrigen, und so ziehen sie gegen den Willen Jahwes nach Ägypten und nehmen den widerstrebenden Profeten samt seinem treuen Genossen mit sich.

Man begreift Jeremias Rat, in der Heimat zu bleiben, wenn man sich klar macht, daß er die bestimmte Erwartung einer Wiederherstellung des Volkes hegte. Jetzt die Heimat im Stiche lassen, bedeutete ihm argen Unglauben gegen Jahwes Treue und Liebe, gegen Jahwes Heilsabsichten für Israel. Gerade darum weiß er sich zu den ägyptischen Auswanderern in unversöhnlichem Gegensatze, der jetzt auch in voller Schärfe hervortritt. Auch in Ägypten, so droht er ihnen, werden sie den ersehnten Frieden nicht finden. An die Grenze Ägyptens, nach Dafne, waren die Flüchtlinge gekommen, als Jeremia sich vor den Faraonenpalast daselbst stellte und vor der staunenden Menge der Judäer einen Bau aus Steinen aufführte, ein unheivolles Symbol. Auf diesem Steinpostamente sollte der Besieger Judas in Bälde seinen Tron errichten und auch Ägypten unter seine unwiderstehliche Macht zwingen (43 $_{8\,\mathrm{ff.}}$). Wie würde es dann den Juden in Ägypten ergehen! Ihnen, die auch jetzt sich nicht unter den Willen ihres Gottes beugten, die im offenen Abfall von ihm duldeten, daß ihre Weiber den Kult der Himmelskönigin übten! Keines Judäers Mund wird dann noch den Namen Jahwes nennen, und voll Entsetzen werden sie erkennen, wessen Wort sich erfüllen wird (44 $_{1\,\mathrm{ff.}}$).

Jeremia ist in Ägypten gestorben, vielleicht schon bald nach der Übersiedlung dorthin. Mit schwerer Anklage und Drohung schloß sein Leben ab; im Bruch mit denjenigen, für die er ein Menschenleben hindurch in Hingebung gearbeitet und gerungen hatte, endete er, ein einsamer Mann, heimatlos auf fremder Erde. Seine Größe war die Größe des Dulders. Die Klagen Baruchs, des einzigen, der ihm im Elend der Fremde die Freundestreue bewahrte und der über all dem Kummer und Herzeleid verzagt zusammenbrechen wollte, wies er mit freundlicher Resignation zurück: „Du verlangst Großes für dich? Verlange das nicht!“ (45 $_{5}$). Das Abendrot stiller Ergebung, die nicht das Ihre suchte, leuchtete über seinem Lebensende; er wußte,

daß er den neuen Tag seines Volkes, an den auch er glaubte, nicht mehr erleben sollte.

4. Formen und Inhalt der jeremianischen Profetie.

Jeremia ist Ekstatiker, wie die älteren großen Profeten. Zusammen mit den Haufen der vulgären Profeten tritt er häufig im Tempelhofe auf und untersteht hier der Disziplinargewalt des inspizierenden Priesters (20_2 29_{26}). Das vulgäre Urteil betrachtet auch ihn als einen der Rasenden und Verrückten ($29_{26\,f.}$). Dem entspricht die Art seiner Sprüche, in denen sich ekstatische Erregung und halluzinatorische Lebhaftigkeit des Schauens offenbaren (z. B. 3_{21} $4_{13.\,15.\,18–21.\,23–26.\,31}$ $5_{13–14}$ 6_{11} $8_{16.\,19–20}$ 10_{22} 23_9). Sie sind echtes Erzeugnis der Inspiration; nicht jederzeit steht dem Profeten das Wort Jahwes zur Verfügung (vgl. 37_{17}), oft muß er tagelang darauf warten (42_7), bis plötzlich und von ungefähr der Geist über ihn kommt.

Dennoch scheint zur Zeit Jeremias jene Unbefangenheit, mit der die ältere Zeit diese pneumatischen Erscheinungen aufnahm, ein wenig im Schwinden zu sein. Der Gegensatz sich widersprechender Profezeiungen ist so alt, wie die Profetie überhaupt: für das vormonotheistische Denken lag darin keine theoretische Schwierigkeit; dem Einen Gotte der Wahrheit dagegen konnte nur Eine wahre Profetie entsprechen, alles andere war Lügenprofetie. Chananja ist nach Jeremias Urteil nicht von Jahwe gesandt (28_{15}), ist also bewußter Lügner, der seine verdiente Strafe erhält; umgekehrt muß sich freilich auch Jeremia ein ähnliches Urteil gefallen lassen (43_2 vgl. 5_{13}). Damit hört aber das pneumatische Fänomen, Ekstase und Halluzination, als solches auf, ein unzweifelhaftes Kriterium wahrer Inspiration zu sein; denn auch der Lügenprofet kann Verzückungen und Ahnungen haben. Das hierin liegende Problem scheint Jeremia nicht fremd gewesen zu sein. Lehrreich dafür ist die Erzählung $32_{6–15}$: das Wort Jahwes ergeht an ihn in Form einer Vorahnung, daß sein Vetter ihn besuchen und ihn zum Kaufe des Ackers in ʿAnatot auffordern werde, aber das seelische Erlebnis hat für ihn nicht mehr unmittelbare Überzeugungskraft. Er wartet, bis die Ahnung sich tatsächlich bewahrheitet; erst da erkennt er, daß es wirklich Jahwes Wort gewesen ist. Es ist bemerkenswert, wie hier die unmittelbare Gewißheit des profetischen Erlebens durch die Reflexion gehemmt ist; erst die nachträgliche Bestätigung durch die Tatsachen verschafft die volle Gewißheit. Mit diesem Maßstabe wird nun auch sonst die Profetie beurteilt. Unschlüssig und abwartend steht Jeremia

anfangs seinem Gegner Chananja gegenüber und erklärt, erst das Eintreffen der Weissagung sei der Beweis für die wahre Sendung eines Profeten (Jer. 28_9)[1]. Es ist klar, daß dieser Maßstab die alte Auffassung der Inspiration schlechthin untergraben muß; denn mit ihm läßt sich die Wahrheit der Weissagung im einzelnen Falle nicht mehr feststellen. Die Überzeugung von der Wahrheit der Profetie und der göttlichen Sendung ist hier nicht mehr Sache des unmittelbaren gehobenen Gefühls, sondern wird durch immer neue Vergleichung von Vorahnung und nachfolgender Tatsache, d. h. durch Reflexion gewonnen. Der Gedanke der momentanen Inspiration bleibt zwar noch lebendig, aber daneben tritt beherrschend der Gedanke des Berufsbewußtseins, d. h. einer dauernden Beziehung des Profeten zur Gottheit, ja einer Erwählung seit der Geburt (1_5).

Dies Moment wachsender Reflexion macht sich bei Jeremia auch darin geltend, daß sich mehr als bei früheren Profeten subjektive menschliche Empfindungen in seine Gottesreden einmischen. Anstelle der grausigen Unbekümmertheit um menschliche Gefühle und Interessen, die so bezeichnend für die ältere Profetenrede ist, tritt bei Jeremia viel inniges Mitfühlen und herzbewegendes Mitleid im Munde des Gottes wie des Profeten. Ein anderes Zeichen der wachsenden Reflexion bei Jeremia und seinen Zeitgenossen ist die vermehrte Bedeutung, welche das Technische in der Profetie gewinnt. Die symbolischen Handlungen, die sonst bei den großen Profeten verhältnismäßig in den Hintergrund traten, werden bei Jeremia — und noch mehr bei seinem jüngeren Zeitgenossen Hesekiel — bedeutsamer, so daß das äußere profetische Auftreten wieder mehr vulgären Charakter erhält. Wir sehen Jeremia, wie er Stricke und Jochhölzer an die Nachbarkönige sendet ($27_{2\,\text{ff.}}$), wie er selber das Holzjoch auf dem Nacken trägt ($28_{10\,\text{ff.}}$), wie er den Kaufbrief im Tongefäße verwahren läßt ($32_{6\,\text{ff.}}$), und wie er für Nebukadnezars Tron in Ägypten eigenhändig das Postament erbaut ($43_{8\,\text{ff.}}$). Das alles sind Anzeichen dafür, daß die Zeit der großen ekstatischen Profetie sich ihrem Ende nähert. Die naive Einigung, die im alten Profetentum Gottheit und Mensch zusammenschlang, fängt an zu zerreißen.

Für die Entwicklung der profetischen Gottesanschauung bedeutet Jeremia keinen greifbaren Fortschritt. In der theoretischen Erfassung des göttlichen Einheitsgedankens kommt er nicht über die Formulierungen seiner Vorgänger hinaus; weder spekuliert er des näheren über Jahwes Verhältnis zur Welt oder zu den Völkern, obschon natürlich auch er den Gott Israels als

---

[1]) Ähnlich Dt. 18_{21-22}.

Lenker der Völkergeschichte durchweg voraussetzt. Auch über Sein oder Nichtsein der großen Heidengötter reflektiert er nicht; 2_{27} hat es nicht mit ihnen zu tun, sondern mit lokalen Baum- und Steinnumina. Sein Gott ist nicht so sehr der erhabene Weltgott voll heiliger Majestät, wie ihn Jesaja erlebte, sondern vor allem der Gott Israels, der in zärtlicher Liebe zu seinem Volke erglüht und es in grimmer Erregung von sich stößt, um sich doch wieder am Ende in Liebe seiner zu erbarmen. Gerade hierin erscheint Jeremia als Geistesverwandter seines Landsmannes Hosea, dessen empfindsames und leidenschaftliches Naturell er teilt. Wundervoll zart, fast noch schöner als Hosea, weiß er die Töne der Liebe anzuschlagen, wenn er in den Bahnen seines 100 Jahre älteren Vorgängers von dem innigen Liebesverhältnis des Gottes zu Israel einst in der Wüste (2_2) oder von Jahwes Vatergüte (3_{19}) singt. Über Menschenmaß geht die Liebe des Gottes zu der Geliebten seines Herzens (11_{15}), die ihn treulos vergaß, fremden Buhlen nachlief ($2_{25.\ 33}$ 3_{13}), Baum- und Steingötzen Vater und Mutter nannte (2_{27}), und die er dennoch weiter liebt ($3_{13.\ 22}$ $31_{3-5.\ 20}$). Und selbst in den Liedern der Drohung klingt dieser Ton göttlichen Schmerzes und Erbarmens als Unterton hindurch (6_8). Unbegreiflich und unnatürlich will es Jahwe dünken, daß seine Liebe so unerwidert bleibt (6_7), und so wird selbst die Drohung oft zur wehmütigen Klage:

Verlassen hab' ich mein Haus,
Mein Erbe verworfen;
Ich gab meines Herzens Liebste[1]
In Feindes Hand.

Dem Löwen im Walde ward
Mein Erbe gleich:
Gegen mich erhob's die Stimme[2] —
Drum haß' ich's nun.

Ist ein bunter Geier mein Erbe,
Den Geier umkreisen?
Herbei[3], ihr Tiere des Feld's,
Kommt[4], freßt es auf!

Viel' Hirten verheern meinen Weinberg
Und plündern mein Erbe;
Sie machen mein liebliches Feld
Zur öden Trift. (12_{7-10}).

So wird die Klage zur düstern Warnung (13_{15}), zum verzweifelnden Schmerz (13_{23}), aber am Ende schlägt sie um in leidenschaftlichen Zorn, der kein Erbarmen mehr kennt (14_{1-10}). Nun wütet der Gott furchtbar und mitleidlos (15_{5-9} 16_{5-7}) und ergeht sich

---

[1]) L. nach LXX Syr. ידידת. — [2]) L. nach LXX קולה. — [3]) Vielleicht ist אספו zu streichen. — [4]) L. nach LXX ואתו.

in heftigen Drohungen (13 24 16 5 18 16. 17 22 6–7. 10. 19. 20–23. 24. 28). Gerade diese Gegensätzlichkeit in den Stimmungen Jahwes ist kennzeichnend für Jeremia, dessen eigenes Naturell sie widerspiegelt, der sich selbst zerreißt in widerstreitenden Gefühlen und den seine Profetie mit wahnsinnigem Schmerze und bebender Angst erfüllt (4 18 23 9). Solch starke Vermenschlichung der Gottesvorstellung bedeutet stets einen Fortschritt in der persönlichen Erfassung des Gottesgedankens.

Man pflegt die Hauptbedeutung Jeremias meist in der besonderen Ausprägung individualistischer Anschauungen zu sehen, ja bezeichnet ihn wohl geradezu als den eigentlichen Vater der individuellen Religion. Dies Urteil stützt sich einerseits auf die 31 29–30 vorgetragene individuelle Vergeltungslehre, die von Hes. 18 abhängig ist, andererseits auf eine Anzahl psalmartiger Partien im Jeremiabuche, die wahrscheinlich sekundäres Gut sind[1]. Die echten Jeremialieder handeln durchweg vom Schicksal des Volkes, nicht des einzelnen. Eine persönliche Beziehung hat Jahwe zu Jeremia, weil er Profet und mit besonderer Inspiration begnadet ist; ihn hat Jahwe schon im Mutterleibe erwählt (1 5), wie auch andere der Gottheit nahestehende Personen, Könige oder Priester (vgl. z. B. 29 26) erwählt sind; ihm hat Jahwe einen besonderen Beruf gegeben, Prüfer des Volkes zu sein (6 27–30). Im übrigen geht Jeremia in der individuellen Erfassung der Religion nicht über die Linie der älteren Profeten hinaus. Wie er den Gottesbegriff vor allem in seiner Beziehung zum Volke ins Auge faßt, so sieht er auch das Verhalten des einzelnen zur Gottheit durchaus im Rahmen des Volkes. Die Sünden, die er rügt, religiöse, wie Götzendienst (2 20. 22–25. 27. 30 3 1. 3. 13 5 7 8 19 13 27 17 1–3 18 15) und Bündnisse mit dem Auslande (2 18. 36 f.), oder soziale in Handel und Wandel, wie Gewinnsucht, Lug und Betrug[2], Meineid, Hinterlist, Verleumdung, Bedrückung der Armen, Ehebruch[3] (5 1–2. 8 6 6. 7. 13. 28 9 1–7 22 13–19 29 23 34 8 ff.), sind Sünden der Allgemeinheit.

---

[1]) Vgl. dazu 6. Kap. II Abschn. 3. In diesen Stücken herrschen durchweg die individuellen Anschauungen der nachexilischen Psalmenliteratur.

[2]) Die Lüge wird verurteilt als Schädigung des Nächsten, nicht als Schädigung eines sittlichen Gutes der eigenen Persönlichkeit. Die Wahrhaftigkeit als Tugend sittlicher Selbstbehauptung der Persönlichkeit findet sich in der jüdischen Literatur nicht vor der hellenistischen Zeit (Sir. 4 28 5 10 7 12 f. 20 24–26 Aristeas 206 III Esr. 4 35 Testam. Dan. 4. 5. 6 Gad. 5 Iss. 7 slav. Hen. 42 12 B). Baruch erzählt höchst harmlos, wie Jeremia sich in der Not durch eine Lüge rettet (38 24–27).

[3]) Ehebruch ist Verletzung fremden Rechtes (5 8 29 23).

VII. Hesekiel.

1. Die Berufung Hesekiels und die Formen seiner Profetie.

Unter den im Jahre 597 aus Jerusalem Weggeführten befand sich Hesekiel, der Sohn des Busi. Wie sein Zeitgenosse Jeremia war er Priester, doch gehörte er nicht, wie jener, zu der minder angesehenen Landpriesterschaft, sondern war Glied der vornehmeren und privilegierten Priesterschaft des jerusalemer Tempels, von dessen Bau und Einrichtungen noch der Exilierte genauere Kenntnisse verrät (Hes. 8—9 vgl. 40ff.). Wie alt er im Jahre 597 war, ist unbekannt[1]. Auch erraten läßt es sich nicht; denn der weitläufige Stil im Hesekielbuche, den man wohl als Zeichen der Greisenhaftigkeit gedeutet hat, kommt in hohem Maße auf Rechnung der Bearbeiter, und wenn der Profet ein gewisses Ansehen unter den Exulanten genossen hat, so galt dies nicht seinen Jahren, sondern seiner Inspiration. Er war verheiratet ($24_{16.\,18}$), aber auch der Tod seines Weibes um 589/8 beweist nicht, daß er damals ein alter Mann gewesen wäre. Wie bei den meisten Profeten, mag auch seine „Berufung" in jugendliche Jahre fallen.

Seine Jugendzeit verdüsterten die Schatten des politischen Niedergangs und des schweren Schicksals, das seine Heimat traf. Mit Bewußtsein hat er den Tod des trefflichen Josia in der Schlacht von Megiddo und die Wegführung seines Sohnes Joahas nach Ägypten erlebt, und in schmerzlicher Erinnerung gedenkt er ihrer ($19_{1\,ff.}$). Durchgemacht hat er die verzweifelte Auslandspolitik Jojakims und sein despotisches Regiment, über welches Jeremia sich entrüstete. Am Ende wurde auch er mit hineingezogen in das Verhängnis seiner Vaterstadt. Als Jojakim und der ganze grundbesitzende Adel 597 nach Babylon weggeführt wurden, verlor auch er Amt und Heimat.

Vier Jahre später finden wir ihn wieder in der Nähe der etwa 90 Kilometer südöstlich von Babylon gelegenen Stadt Nippur, am „großen Kanale" (nāru kabaru)[2]. Die Judenkolonie, in der er seitdem seine Wirksamkeit ausübte und deren hebräischer Name Tel-abib (= „Ährenhügel") (3_{15}) wohl Volksetymologie eines babylonischen til-abūbi ist[3], wird nicht allzuweit davon

---

[1]) Zu Hes. 1_1 vgl. 6. Kap. III Abschn. 1.

[2]) Vgl. R. Kraetzschmar, Theol. Literaturzeitung 1898 Sp. 386f.

[3]) Obwohl das Wort תל im Hebräischen vorkommt (Dt. 13_{17} Jos. 8_{28} 11_{13} Jer. 30_{18} 49_2), sind doch keine damit zusammengesetzten Ortsnamen im alten Palästina bekannt. Vgl. dagegen Esr. 2_{59} Neh. 7_{61} 2. Kg. 19_{12} Jes. 37_{12}. — Andere sehen in Tel-abib eine jüdische Neugründung mit hebräischem Namen.

entfernt gelegen haben[1]. Die jüdischen Kolonisten in Tel-abib scheinen im wesentlichen für sich gelebt zu haben. Die Leitung der Kolonie lag, wie in der Heimat, in den Händen der jüdischen Geschlechtsältesten (8_1), welche Verwaltung und Rechtsprechung ausgeübt haben werden[2].

Das profetische Auftreten Hesekiels ist, wie das der andern großen Profeten, durch konkrete politische Ereignisse veranlaßt. Necho I., der 605 von Nebukadnezar bei Karkemisch geschlagen worden war und damals Syrien verloren hatte, war 594 gestorben, und Psammetich II. hatte den Tron Ägyptens bestiegen. Sofort versuchte der neue Farao die ägyptischen Ansprüche in Syrien wieder geltend zu machen. Vielleicht war es direkter Einfluß ägyptischer Politik, jedenfalls die Hoffnung auf die Unterstützung Ägyptens, was zum Aufstande der südsyrischen Kleinstaaten führte. Tyrus und Sidon, ʿAmmon, Moab und Edom schlossen sich zusammen und versuchten auch Juda zur Teilnahme am Aufstande zu bewegen (Jer. $27_{2\,\text{ff.}}$). Unter der Bevölkerung Jerusalems fanden die Lockungen der Aufständischen schnell Anklang; im Sommer des Jahres trat im Tempel zu Jerusalem jener Freiheitsapostel, Chananja aus Gibeon, auf und verhieß den Sturz Babylons und die Rückkehr Jechonjas und der Exulanten binnen zwei Jahren (Jer. 28_{1-4}). Der ängstliche Zedekia scheint damals Bedenken getragen zu haben, am Aufstande teilzunehmen; er reiste 594/3 nach Babylon, wahrscheinlich um seine Loyalität am babylonischen Hofe persönlich zu bezeigen (Jer. $51_{59\,\text{ff.}}$). Auch in Babylonien war die judäische Exulantenschaft in Bewegung geraten. Profeten waren auch dort aufgestanden und hatten vor willigen Ohren den Anbruch der Freiheit verkündet (Jer. 29_{15}). Die babylonische Justiz war gegen die Bewegung eingeschritten und hatte die Haupträdelsführer, zwei Profeten Ahab und Zedekia, zum Feuertode verurteilt (Jer. $29_{21\,\text{ff.}}$). Der warnende Brief, den Jeremia nach Babylonien schickte, um zu loyalem Verhalten gegen die fremde Obrigkeit zu ermahnen, hatte unter der Exulantenschaft heftigen Widerspruch geweckt, und Schemaʿja, ihr Wortführer, forderte den Priester Sefanja zu Jerusalem zu strenger Maßregelung Jeremias auf (Jer. $29_{24\,\text{ff.}}$)[3].

Das war die Stimmung der babylonischen Judenschaft, als Hesekiel im Sommer 593 als Profet unter ihnen auftrat. Wie

---

[1]) Ob Hesekiel von Anfang an in Tel-abib ansässig war, ist nicht ganz sicher; „inmitten der Exulantenschaft“ 1_1 und „am Flusse Kebar“ 3_{15} können Zutaten sein. Doch spricht auch nichts Ernstliches dagegen.

[2]) Über die „Ältesten Israels“ (14_1 20_1) s. 6. Kap. III Abschn. 1.

[3]) Vgl. S. 287f.

Jeremia weiß er sich in scharfem Gegensatz gegen die Meinungen seiner Umgebung. Wie unter Nesseln und Dornen fühlt er sich in ihrer Mitte; wie Skorpionen sticht ihn ihr Hohn und Spott (2 6). Hart und streng beurteilt dieser düstere Denker sein eigenes Volk, noch pessimistischer als Jeremia. Die ganze Geschichte Israels erscheint ihm von ihren Anfängen an als eine Kette von Sünden und Götzendienst, und die Katastrofen, die eine nach der andern hereingebrochen waren, sind ihm furchtbare Notwendigkeiten der vergeltenden Gerechtigkeit Gottes: erst Samarias Fall (23), dann der Fall Judas, der durch die Wegführung der Könige Joahas und Jechonja und durch die Deportation von 597 eingeleitet ward und dem weitere Katastrofen folgen mußten. Jener kraftlose König, der von Nebukadnezars Gnaden jetzt auf dem Trone der Davididen saß, und der soeben am Hofe zu Babylon dem fremden Herrscher seine Huldigung erwiesen hatte, konnte den Lauf des Schicksals, welches die Freiheitsschwärmer in Jerusalem heraufbeschworen, nicht mehr aufhalten.

Im heißen Juni des Jahres 593 war es, als Hesekiel die Herrlichkeit Jahwes in der Vision schaute. Unweit von Nippur, am großen Kanal, schaute er sie. Er sah, wie der Sturmwind die Wolken von Norden her zusammenjagte, sah wie sie sich zusammenballten zu einer einzigen dunklen Wolke, die blendender Glanz und Feuerschein umstrahlte. Und plötzlich war's ihm, als leuchtete es hell in der Wolke, wie der Glanz des Regenbogens, der sich am Regentage im Gewölke zeigt, und während die Hand Jahwes über ihn kam, sahen seine geöffneten Augen klar und deutlich ein wundersames Gesicht: laut rauschend schwebten vier geflügelte Tiere, an einen Räderwagen gespannt, durchs Gewölk; er sah einen hohen Tron auf dem Wagen und auf diesem, in Himmelshöhen fast verschwindend, etwas wie eine riesige Menschengestalt. Er zweifelt keinen Augenblick: er hat Jahwe gesehen, die Herrlichkeit Jahwes, der im Wettergebraus durch die Wolken fuhr. Entsetzt stürzt er zu Boden, vom überwältigenden Lichtschein geblendet. Aber eine Stimme richtet ihn auf, und er fühlt wieder Kraft in sich, um zitternd den Worten des Gottes zu lauschen. Ein schwerer Auftrag ist es, den ihm das düstere Gotteswort erteilt. Jahwe sendet ihn als seinen Boten, der das Kommen des Gerichtes künden soll, und nichts als Hohn und Spott, Widerspruch und Ablehnung wird er finden bei dem „Hause der Widerspenstigkeit"; aber mögen sie hören oder nicht, unerbittlich schreitet der Schritt des Verhängnisses, und erst, wenn das Grausige ganz geschehen ist, werden sie die Wahrheit seiner Profetie begreifen. Und während noch die göttlichen Worte ihm in den Ohren klingen,

sieht er in der Verzückung eine Hand, die sich ihm entgegenstreckt und eine Buchrolle zum Essen ihm darreicht, vorn und hinten beschrieben mit Trauerliedern, Seufzern und Klagen, — Klagen um den sicheren Untergang Jerusalems. Das ist der Inhalt der Profetie Hesekiels.

Das Gesicht ist geschwunden. Schwer erschüttert vom Worte Jahwes, eilt er von dannen. Ihm ist's, als ob unsichtbare Gewalt seine Sohlen beflügele, und glühenden Herzens kommt er, halb taumelnd, in Tel-abib an. Tagelang sitzt er in starrem Schweigen da[1]; der Eindruck des Erlebnisses hat dem nervösen Manne Zunge und Glieder gelähmt. So vergehen sieben Tage, während die gaffende Menge neugierig staunend dem unheimlichen Schauspiel zuschaut. Doch schon treibt's den Profeten von neuem hinweg; wieder führt ihn die Hand Jahwes hinaus in die einsame Talebene, wo die Erscheinung des Gottes sich wiederholt. Diesmal erhält er den Befehl, sich im Hause einzuschließen: Jahwe selber[2] will ihn mit Stricken binden, so daß er unfähig sei, unter die Leute zu gehen; er will ihn stumm machen, daß er nicht als Strafprediger vor die Menge hintreten könne; starr und stumm soll er, wie nach der ersten Vision (3_{15}), werden, nur durch unheimlich-symbolische Handlungen soll er sich der Umgebung verständlich machen. Es handelt sich auch diesmal nicht um jahrelange Stummheit — dem würde die mehrfache Bezeugung profetischer Rede Hesekiels widersprechen —, sondern um einen Zustand, der als Begleiterscheinung der Ekstase sich regelmäßig bei diesem Profeten wiederholt zu haben scheint[3]. Die drei symbolischen Handlungen,

---

[1]) Ist משמים 3_{15} richtig, so ist der Ausdruck intransitiv als „starr" zu übersetzen. Cornill konjiziert aus LXX ἀναστρεφόμενος (= משובב) ein ursprüngliches משומם (vgl. Esr. $9_{3\,f.}$), was inhaltlich auf dasselbe hinausläuft. Jahns Konjektur מסובב („indem ich unter ihnen verkehrte") erscheint mir zu farblos.

[2]) Nach LXX.

[3]) An dauernde Stummheit Hesekiels von 593 bis 586 ist nicht zu denken; denn nicht nur die Berufungsvision, in die er die Rolle mit Klageliedern verzehrt ($2_{9\,ff.}$), sondern auch direkte Zeugnisse beweisen seine mündliche Redetätigkeit z. B. 11_{25} 33_{30-33}. — Anders versteht Herrmann das „Verstummen"; er deutet es nach 16_{63} dahin, daß Hesekiel während der Jahre 593—586 nur unter dem „Druck der Volksstimmung" reden konnte; man konnte zu ihm sagen: „Verstumme, denn was du sagst, trifft nicht ein!" Danach wäre 3_{26} zu erklären: Du sollst zwar zu den Leuten reden, aber man wird dir das Wort verbieten; und 24_{27} würde bedeuten: einst wirst du mit Freudigkeit deinen Mund öffnen und ohne den Druck der Volksstimmung, ohne dir von den Leuten das Wort verbieten zu lassen, reden können; und 33_{22}, wo es einfach heißt: „da öffnete sich mein Mund, und ich verstummte nicht mehr", müßte bedeuten: Ich konnte nun, ohne Behinderung durch die Leute und ohne mich des Ausbleibens meiner Profezeiungen schämen zu müssen, frei vom Herzen weg reden. Daß hier eine

die Hesekiel damals in diesem Zustande ausgeführt hat, scheinen in $4_{1-3.\ 9a.\ 10-11.\ 16-17}$ 5_{1-2} beschrieben zu werden; alle drei werden im Hause (vgl. $3_{24\,f.}$) vorgenommen, und alle stellen in seltsamem Symbol das Schicksal dar, das Jerusalem und seine Bewohner erwartet. Wir sehen den wunderlichen Schauspieler, wie er, die Rolle des Gottes selber spielend, das Bild der Stadt Jerusalem auf einen Ziegelstein zeichnet und diesen Gegenstand seiner visionären Fantasie voll Ingrimm belagert. Wir sehen ihn, wie er, in die Rolle der bedrängten Jerusalemer sich versetzend, kärgliches Brot bäckt, es in schmalen Portionen verzehrt und knappe Rationen Wasser dazu trinkt. Und wieder sehen wir ihn in der Rolle des grausam vernichtenden Gottes: Kopf- und Barthaar hat er sich abgeschnitten und es in drei Teilen abgewogen; nun verbrennt er ein Drittel davon im flackernden Herdfeuer, zerhackt ein zweites Drittel mit blankem Messer und streut das letzte Drittel hinaus in den Wind.

Fremd und wunderlich mutet den Menschen der Gegenwart das Gebahren gerade dieses Profeten an, und doch unterscheidet sich sein Wesen nicht grundsätzlich von dem anderer Profeten. Es sind die Formen des alten Ekstatikertums, die auch bei Hesekiel zur Erscheinung kommen, wenn auch in besonders eigenartiger, teilweise absonderlicher Form. Nach alter Weise bezeichnet er selbst den Eintritt des ekstatischen Zustandes durch die Wendung: „die Hand Jahwes kam über mich“ (1_3 3_{22} 8_1 33_{22} 37_1 40_1 vgl. 11_5), und wie einen physischen Zwang empfindet er diesen Zustand: „die Hand Jahwes lastete auf mir“ (3_{14}). Das ist das Gleiche, wie bei Jesaja, den die Hand Jahwes packt (Jes. 8_{11}). Seine Rede ist, wie die profetische Rede auch sonst, rasend und sprudelnd (vgl. z. B. $21_{2.\ 7}$). Aber man täuscht sich wohl nicht in dem Eindruck, daß die psychische Erregung

---

Vergewaltigung des Wortlautes vorliegt, die gerade das Wichtigste erst in den Text hineininterpretiert, ist deutlich. Wie stimmt das außerdem zu 33_{30-33}, wo gerade bezeugt wird, daß das Volk dem Profeten keineswegs das Wort verbot, sondern ihm mit leichtsinnigem Behagen, wie einem Sänger von Liebesliedern, zuzuhören pflegte. Man versteht das „Verstummen“ nur, wenn man es als fysische Stummheit faßt. Daß Hesekiel derartige Zustände zeitweiliger Sprachlähmung im Zusammenhang mit seinen Ekstasen erfahren hat, legt schon 3_{15} nahe, wo er nach der Berufungsvision sieben Tage lang starr dasitzt. Solche zeitweilige Sprachlähmung ist denn auch $3_{25-26\ (27)}$ deutlich beschrieben als Einleitung der rein symbolischen Kundgebungen, die Hesekiel in Kap. 4—5 von sich gibt, und der Sinn von 33_{21-22} kann nur der sein, daß er, seit er vom Eintreffen seiner großen Weissagung Kunde erhalten hat, keine ekstatischen Sprachlähmungen mehr erfahren hat. Dies Aufhören der Lähmungserscheinungen wird 24_{25-27} vorausgesagt. Nach 29_{21} wäre die Stummheit noch einmal im Jahre 571 eingetreten.

bei Hesekiel noch hochgradiger ist als gewöhnlich, und man deutet dies wohl mit Recht als Ausfluß einer besonders starken nervösen Reizbarkeit. Man braucht nur Dichtungen wie Kap. 7 und 21 zu lesen, um zu erkennen, daß der echte Hesekiel alles andere ist als ein ruhiger lehrhafter Prediger. Alles bei ihm atmet Leidenschaft und wilden Enthusiasmus, der alles weichmenschliche Empfinden zum Schweigen bringt und sich zu Äußerungen furchtbarer Grausamkeit versteigen kann. Von der völlig ekstatischen Art der Rede Hesekiels geben freilich die schriftlichen Aufzeichnungen des Buches nur noch einen mittelbaren Eindruck; denn sie sind, wie bei allen Profeten, das Erzeugnis kunstvoller Reproduktion; aber sie spiegeln das zugrunde liegende ekstatische Erleben auf Schritt und Tritt lebensvoll wieder. Nicht nur, daß fast alle Reden Hesekiels ihrer Form nach Gottesreden sind — selbst von den Klageliedern gilt dies zum Teil —; auch inhaltlich verraten sie ihren Ursprung im ekstatisch-visionären Schauen. So groß Hesekiel im Affekt und so erschütternd die Gewalt seiner Rede ist, so arm ist er im Grunde an Gedanken. Mit Vorliebe zeichnet er nur ein einziges konkretes Bild, auf das sich sein ganzes leidenschaftliches Denken konzentriert. Da sieht er die getünchte Wand, die der Platzregen niederreißt (13 $_{10-15}$), oder das Rebholz, das zu nichts mehr taugt (15), das heranreifende Weib, das sich der Unzucht preisgibt (16), oder die Löwin, der die beiden Jungen geraubt worden (19). Mit großer dichterischer Kunst weiß er das einzelne Bild in der Reproduktion breit auszumalen, wenn er etwa das prächtige Schiff (27) oder den Kerub auf dem Götterberge (28 $_{11\,ff.}$), das Krokodil (29 $_{3\,ff.}$ 32 $_{1\,ff.}$), die Zeder (31) oder den Hades (32 $_{17\,ff.}$) beschreibt. Mit visionärer Lebhaftigkeit scheint oft das schreckhafte Bild vor seinen Augen zu stehen, der brennende Wald (21 $_{3\,ff.}$) oder das Racheschwert (21 $_{13\,ff.}$). Bei alledem ist die Reflexion ursprünglich sehr wenig im Spiele; mit suggestivem Zwange steht er im Bann seiner Vision, deren Ausdeutung er gelegentlich ganz zu vergessen scheint. Schon seine Zuhörer beklagten sich über die Unverständlichkeit seiner rätselvollen Gleichnisrede und forderten verständliche Erklärung von ihm (21 $_{3\,ff.}$).

Ein vollständiges Bild von der ekstatischen Rede Hesekiels gewinnt man erst, wenn man hinzunimmt, daß sie in der Regel von heftigen Ausdrucksbewegungen begleitet ist. Wir sehen ihn, wie er kraftlos zusammenbrechend seufzt und stöhnt, sehen die Leute entsetzt zusammenlaufen und ihn mit Fragen bestürmen, und hören die erschütternde Schreckensbotschaft, die der Gott durch seinen Mund ihnen kündet (21 $_{11-12}$). Solche Szenen sind offenbar keine seltenen gewesen; mehrfach findet sich

Ähnliches angedeutet. Schreiend und klagend sehen wir den exzentrischen Mann seine profetischen Worte vortragen, während er gleichzeitig sich auf die Hüften schlägt, in die Hände klatscht und mit den Füßen stampft (6_{11} $21_{17.\ 19}$). Häufiger als andere Profeten verwendet er die Form des Klageliedes (z. B. 19. 27. $28_{11\ ff.}$ 32).

Von diesen gestikulierenden Ausdrucksbewegungen ist nur ein Schritt zur symbolischen Handlung; auch sie trägt bei Hesekiel oft deutlich ekstatischen Charakter. Bald steht er da, das Schwert in der Hand, wild um sich schlagend ($21_{13\ ff.}$), bald sieht man ihn bebend und zitternd seine Mahlzeit einnehmen ($12_{17\ ff.}$). Die Vorstellung wird hier unmittelbar zur Handlung und zum Worte, und man versteht hier den Ursprung des Schauspiels aus der Ekstase. Denn bei diesen Handlungen erscheint der Profet vielfach wie ein seltsamer Schauspieler, der seiner selbst vergessend bald in dieser, bald in jener Rolle aufgeht. Oftmals spielt er die Rolle Jahwes, als Belagerer der Stadt (4_{1-3}), als grausamer Vernichter, der in alle Winde zerstreut (5_{1-2}), oder als der, der das flackernde Feuer unter dem rostfleckigen Topfe anfacht ($24_{1\ ff.}$). Aber auch andere Rollen kann er spielen: bald vertritt er die Jerusalemer, die unter den Nöten der Belagerung hungern und darben ($4_{9\ ff.}$ vgl. $12_{17\ ff.}$) oder aus der Heimat in die Fremde auswandern müssen ($12_{1\ ff.}$), bald den babylonischen König, der am Scheidewege das Losorakel zieht ($21_{23\ ff.}$) oder das Racheschwert zum Würgen und Morden zückt ($21_{13\ ff.}$), bald die verzweifelten Exulanten, die in stummer Resignation die Kunde vom Untergange Jerusalems hinnehmen ($24_{15\ ff.}$). All solche Handlungen sind für Hesekiel, wie für seine Zuschauer, Wirkungen fremder, göttlicher Macht und werden dem Profeten selber gegenständlich; sie sind ebenso wie das profetische Wort, Weissagungen, Gleichnisse zukünftigen Geschehens (mâšâl 21_5 24_3 vgl. 17_2), übernatürliche Omina und Prodigia (ʾôt, môfêt 4_3 $12_{6.\ 11}$ $24_{24.\ 27}$).

Neben den ekstatischen Reden sind eine Reihe von Visionen Hesekiels überliefert. Wie alle Berichte über Visionen, sind auch diese natürlich Erzeugnis nachträglicher Reproduktion und verraten als solche den Einfluß verstandesmäßiger Reflexion. Daß sie aber nicht bloß schriftstellerische Fiktionen sind, zeigen die genauen Angaben über Ort, Zeit und Nebenumstände. Ihr ekstatischer Charakter wird angedeutet durch die regelmäßige Einleitung: „Und die Hand Jahwes kam über mich“. Zum Teil erlebt der Profet diese Visionen bei sich zu Hause: während die Ältesten Judas, gespannt auf ein Orakel des Gottesmannes wartend, vor ihm sitzen, kommt die Ekstase über ihn; er sieht die Gestalt des Gottes, der ihn mit der Hand bei den Haaren ergreift und nach Jerusalem entführt, wo er mit hellseherischen

Augen schaut, was im Tempel auf Zion vor sich geht. Es findet sich hier das in den ekstatischen Visionen so oft beschriebene Gefühl des Fliegens, das auch 40_{1-2} ähnlich beschrieben wird und dem das „Aufsteigen der Vision" am Ende der Beschreibung (11_{24}) entspricht. Andere Visionen spielen sich außerhalb des Hauses ab. Draußen am großen Kanale schaut er den Gott in der Wetterwolke auf himmlischem Gefährt ($1_{1\,ff.}$), oder Jahwe führt ihn in der Ekstase hinaus in die einsame Talebene (3_{22} 37_{1}); hier handelt es sich nicht um visionäre Entrückungen, sondern um wirkliche Wanderungen unter suggestivem Zwange. Schreckzustände erlebt der Profet in solchen Visionen, in denen er kraft- und bewußtlos zu Boden sinkt ($1_{28\,ff.}$ $3_{23\,f.}$) oder das Gefühl des Hinfallens hat (9_{8} vgl. 11_{13} 43_{3}), bis die Besinnung ihm wiederkehrt und er imstande ist, die Worte des Gottes zu verstehen. Die Erschütterung der Nerven wirkt oft noch Tage lang nach; sieben Tage nach der Berufungsvision sitzt er stumm und starr da, unfähig zu reden oder sich zu rühren (3_{15})[1].

Die Fülle exzentrischer Handlungen und Erlebnisse, die gerade Hesekiels Auftreten kennzeichnet, ist schon den Zeitgenossen merkwürdig gewesen. Sie hatten ihm gegenüber ein Gefühl, gemischt aus abergläubischer Scheu und gleichgültigem Spott. An den Mauern und Haustüren — so erzählt der Profet selber — standen sie und schwatzten über den wunderlichen Heiligen, aus dem die unheimliche Macht des Gottes zu ihnen zu reden schien. In Scharen umdrängten sie ihn oftmals, saßen im Kreise um ihn herum und lauschten mit neugierigem Staunen seinen ekstatischen Worten, wie einem Sänger, der zum Saitenspiel sein Lied singt (33_{30-32}). Ja die Ältesten der Judenkolonie verschmähten es nicht, den Gottesmann in seinem Hause aufzusuchen, zuzu-

[1]) Es ist schon erörtert worden, daß die Stummheit Hesekiels nicht als ein chronisches Leiden verstanden werden kann. Ebensowenig kann die sonstige Körperstarrheit als chronische Gliederlähmung verstanden werden, da die Ausführung der symbolischen Handlungen dem widersprechen würde. Es handelt sich um einen zeitweiligen Zustand, der z. B. in 3_{15} sieben Tage anhält und dort als lähmende Wirkung der Ekstase zu verstehen ist. Anders würden die Dinge freilich liegen, wenn die Erzählung $4_{4-6.8}$ geschichtlich wäre. Hier ist von einer 190 (LXX) und 40 Tage andauernden totalen Körperlähmung die Rede, die nur als chronische Erkrankung verstanden werden könnte. Aber die Geschichte, die dem ursprünglichen literarischen Zusammenhange nicht angehört (s. u. 6. Kap. III Abschn. 1), ist schwerlich historisch, sondern wahrscheinlich eine aus $3_{25\,f.}$ herausgesponnene Legende. Ihr Sinn hängt wesentlich an der genauen Innehaltung der 190 und 40 Tage, was als hypnotische Autosuggestion durchaus analogielos sein würde. Manche versuchen die Geschichtlichkeit festzuhalten, indem sie die Zahlen als nachträgliche Zutat stilisierender Darstellung Hesekiels auffassen; aber gerade an den genauen Zahlen hängt der ganze Sinn der Erzählung.

schauen, wie die Ekstase den unheimlichen Mann in weite Fernen entrückte, aus denen wiederkehrend er Botschaft zurückbrachte, die man voll Schaudern anhörte und an die zu glauben man doch nicht den Mut hatte. Als ein halb angesehener, halb bespöttelter Derwisch wirkte Hesekiel unter den jüdischen Exulanten. Das war die Tragik seines Lebens, unter der er gelitten hat, bis die Tatsachen ihm furchtbar recht gaben.

2. Der Unheilsprofet.

Die Wirksamkeit Hesekiels ist, wie die Kap. 1—33 lehren, in den Jahren 593—585 außerordentlich rege gewesen. Wenn es richtig ist, daß die wenigen heilsweissagenden Andeutungen dieser Kapitel nachträgliche Erweiterungen der Texte sind, so bestand die Weissagung Hesekiels in dieser Zeit in einer stetig wiederholten Ankündigung des kommenden Falles Jerusalems. Hesekiel ist die eigentliche Kassandragestalt des Alten Testamentes. Eine düstere Monotonie geht durch seine Weissagungen hindurch. Immer von neuem variiert er das eine, einzige Thema, zu dem ihn die Berufungsvision inspiriert hat: Trauer, Seufzen und Klagen (2_{10}). Aber die Klagen haben nicht den teilnahmvollen Klang der Worte Jeremias, sondern einen bitteren, ja oft höhnischen Klang finsterer Drohung. In erster Linie sind es die Jerusalemer selbst, die er — der fern im Exil Weilende — bedroht: die Stadt soll belagert werden, furchtbare Not werden die Bewohner erleiden, bis sie am Ende vernichtet und völlig aufgerieben werden ($4_{1-3.\ 9a.\ 10-11.\ 16-17}$ 5_{1-2}). Das Ende naht für Juda und Jerusalem ($7_{6\ ff.}$). Weshalb es kommen muß, sagt der Profet in unermüdlicher Wiederholung: wegen des Götzendienstes. In jener Vision, die er im Juli 592 im Kreise der um ihn versammelten Ältesten Judas erlebt, schaut er in der Entrückung des Geistes den ausländischen Götzendienst, der im Tempel getrieben wird. Es kann sich natürlich nicht um Götzendienst der Manassezeit handeln, der durch Josia beseitigt wurde und der die Drohung Hesekiels nicht hätte rechtfertigen können, sondern nur um den Götzendienst der Gegenwart, einerlei ob der Profet darüber direkte Kunde erhalten oder ihn nur nach eigenen Erinnerungen seiner jerusalemer Zeit darstellt. Daß solcher Götzendienst auch nach Josia in Jerusalem bestanden hat, legt nicht nur das deuteronomistische Urteil über die Nachfolger Josias (2. Kg. $23_{32.\ 37}$ $24_{9.\ 19}$) nahe, sondern ergibt sich auch aus Jer. $44_{15\ ff.}$ ($7_{16\ ff.}$). Als die eigentlich Schuldigen nennt Hesekiel die Ältesten, d. h. Laien ($8_{6.\ 11\ f.\ 14.\ 16}$ 9_6); da aber ihr Kultus im Tempel, also nicht ohne Zustimmung der Priesterschaft vor sich geht, so denkt er

schwerlich daran, die jerusalemer Priester als Fromme von seinem Verdammungsurteil auszunehmen. Er erwartet göttliches Strafgericht, welches eine Scheidung bringen soll zwischen den über die Greuel seufzenden und klagenden (9_4) Frommen und der Majorität der Götzendiener, welche meinen, daß Jahwe das Land verlassen habe (8_{12} 9_9). Aber während Hesekiel nicht müde wird, dies nahende Verderben Jerusalems, Deportation und Bedrängnis, in Wort und Symbol seinen Landsleuten zur Gewißheit zu machen (12_{1-20}), begegnet er bei den Exulanten nur verächtlicher Ablehnung. Eitle Hoffnung auf nahe Befreiung erfüllte sie. Die schwarzseherischen Ahnungen, mit denen der Profet sie seit Jahr und Tag belästigt, verhöhnen sie: nichts hat sich ja erfüllt; der geweissagte Termin ist verstrichen, das Gesicht nichtig gewesen (12_{22}). Man soll sich nur nicht in der Hoffnung irre machen lassen, so ermuntern sie sich, aber sie tünchen — meint der Profet — nur eine baufällige Mauer, die, wenn das Unwetter losbricht, elend zusammenstürzen wird (13_{13-15}).

Was Hesekiel die Gewißheit seiner Ahnungen gibt, ist die sichere Überzeugung von der göttlichen Vergeltung. Götzendienst und Unmoral fordern die Strafe Jahwes heraus. Ein nutzloses Rebholz, vom Feuer versengt, ist Jerusalem — wozu soll es taugen, als um gänzlich verbrannt zu werden? (15). Das Weib, das die Ehe gebrochen hat, muß gesteinigt werden (16). Die ganze Vergangenheit des Volkes starrt diesen düsteren Seher an wie ein Gemälde, schwarz in schwarz gemalt, eine lange Kette von Verworfenheit und von Sünde, welcher stets die Vergeltung auf dem Fuße gefolgt war und mit göttlicher Notwendigkeit immer wieder folgen mußte. Auch jetzt schien die Geschichte diese Erwägungen des Profeten von neuem zu bestätigen. Statt sich durch das Unheil der Vergangenheit warnen und zurechtweisen zu lassen, statt sich unter den Willen des zürnenden Gottes zu beugen, hatte Zedekia den Trumpf auf alle bisherigen Sünden gesetzt, er hatte den heiligen Treueid gebrochen, den er noch eben seinem babylonischen Herrn geschworen, und war zu Ägypten abgefallen (17). Wahrhaftig, die Zeitgenossen hatten kein Recht sich zu entschuldigen und ihr Unglück als Strafe für Väterschuld anzusehen — Jahwe strafte nicht der Väter Sünde an den Söhnen, sondern ein jeder büßte, was seine Taten wert waren (18). Juda, die Löwin, war ihrer Jungen beraubt, seit Joahas und Jechonja weggeführt waren; nun war es nur noch ein entwurzelter und verdorrender Weinstock (19).

Immer düsterer werden die Ahnungen des Profeten. Ein neues Jahr, 591, ist angebrochen; jetzt wird Nebukadnezar gegen das abtrünnige Juda zu Felde ziehen. Vor den visionären Augen des Sehers lodert's wie glühender Feuerbrand: der Wald des

Südens steht in Flammen Das ist Jerusalem, das nun mit all seinen Bewohnern zu grunde geht (21 1–10); ächzend und stöhnend bricht Hesekiel über dieser Schreckenskunde vor seinen entsetzten Zuhörern zusammen (21 11–12). Und wieder ein neues Gesicht: ein Schwert ist geschärft und gefegt zum Schlachten! Dem Mörder ist's in die Hand gegeben! Es geht gegen Israel, gegen seinen Herrscher! Mit grausiger Geste klatscht der Profet selbst in die Hände, er packt das Schwert, nun selbst in der Rolle des Mörders, und schlägt um sich nach rechts und links (21 13–22). Die ganze Zukunft wird ihm zum selbsterlebten Drama. Vor seinen Hörern steht er da, ein dämonischer Schauspieler; er zeichnet die Heerstraße, die von Babylon ausgeht und nun am Wegweiser sich teilt; da steht der König von Babylon und befragt durchs Los das Orakel: soll er gegen Rabbat-Ammon ziehen oder gegen Jerusalem? Alea est jacta: Jerusalem und seinen treubrüchigen König trifft das Los (21 23–32). Und nun jagt eine Drohung die andere. Aller Sünden Maß hat Jerusalem erfüllt (22), schlimmer ist es, als einst Samaria (23), mit dem sich jetzt, wo die Belagerung der Stadt ihren Anfang nehmen soll (vgl. 24 1–2), der Vergleich unabweisbar aufdrängt. Alle Versuche Jahwes, den von Fleischstücken bereits entleerten, rostfleckigen Kessel zu reinigen, sind vergebens gewesen — auch diesen Gedanken führt der Profet seinen Zuschauern dramatisch vor (24 3 ff.). Das endgültige Gericht steht vor der Tür. Und noch einmal redet Jahwe zum Profeten, diesmal in besonders eindrücklicher Weise: genau um diese Zeit — welch wundersame Fügung! — stirbt an einer Krankheit das Weib des Profeten, die „Lust seiner Augen", — auch dies ein Zeichen Jahwes für ihn, der den eigenen Schmerz über dem größeren Leide vergessen soll. Er hört die Stimme des Gottes, die ihn heißt, alles laute Klagen und alle Riten der Trauer zu unterlassen; denn sang- und klanglos, wie das Weib seiner Liebe, wird Jerusalem untergehen; keiner wird weinen und trauern, wenn er die Schreckenskunde vernimmt (24 15 ff.).

Im Dezember 589 hatte die Belagerung Jerusalems durch Nebukadnezar begonnen. Mit fieberhafter Spannung hat Hesekiel die Ereignisse in Syrien verfolgt. Wird man auch seine Kenntnis der Einzelheiten nicht überschätzen dürfen — denn die Entfernung bis Babylonien war groß, so daß er z. B. vom Falle Jerusalems erst ein halbes Jahr später Kunde erhalten hat —, so wird er doch im allgemeinen gut unterrichtet gewesen sein. Soviel wußte er jedenfalls, daß die Seele des syrischen Aufstandes der Ägypter war, der das Feuer geschürt hatte und auf dessen Hilfe Juda auch jetzt wieder Luftschlösser baute. Farao Apries (Hofra) hatte sich durch einen schnellen Sieg im

Frühjahr 588 der phönikischen Küste bemächtigt (Diod. I 68), so daß die Babylonier die Belagerung Jerusalems zeitweilig wieder aussetzen mußten (Jer. $37_{5.\,11}$ 34_{21}). Tyrus wurde die feste Zwingburg der Rebellen, die Nebukadnezar den stärksten Widerstand entgegen setzte. Ägypten und Tyrus sind es deshalb, die Hesekiel nun durch schwungvolle Weissagungen bedroht. Der göttliche Angler zieht das große Nilkrokodil au seinem Haken aus dem Wasser — so heißt es schon im Dezember 588 ($29_{1\,ff.}$); der Gott zerbricht die Arme des Farao und schlägt ihm das Schwert aus der Hand — so lautet die Drohung im März 587 ($30_{20\,ff.}$); und bald darauf, im Mai desselben Jahres, verfaßt der Profet das sieghaft höhnische Gedicht vom Fall der stolzen Zeder Ägypten ($31_{1\,ff.}$). In der Tat dauerte es nicht lange, bis Nebukadnezar der Ägypter Herr wurde und die Belagerung Jerusalems wieder aufnehmen konnte. In Phönike leistete nur Tyrus zähen Widerstand. Auch dessen vorausgesehenen Fall hat Hesekiel damals besungen in Dichtungen von hoher malerischer Schönheit, die von seiner formalen dichterischen Begabung Zeugnis ablegen. Tyrus wird hier als das feste Bollwerk im Meere beschrieben ($26_{1\,ff.}$), als das stolze Prunkschiff ($27_{1\,ff.}$), als der Kerub im Gottesgarten Eden ($28_{11\,ff.}$). Erfüllt haben sich freilich diese Erwartungen Hesekiels nicht; denn Tyrus hielt sich dem babylonischen Belagerer gegenüber dreizehn Jahre lang, und auch Ägypten, welches noch im Februar 585 von Hesekiel in zwei neuen Dichtungen, vom Fange des Nilkrokodils ($32_{1\,ff.}$) und vom Versinken Ägyptens ins Totenreich ($32_{17\,ff.}$), bedroht wurde, ist von Nebukadnezar nicht erobert und vernichtet worden.

Unterdessen war die Kunde von dem gegen Ende Juni 586 erfolgten Falle Jerusalems nach Babylonien gedrungen; Ende Dezember erfuhr Hesekiel davon. Das war das große Ereignis seines Lebens. Der jahrelang Verspottete hatte recht behalten. Als „Späher“ hatte er wie vom hohen Turme aus das Unheil nahen, das Schwert über das Land kommen sehen[1]; und erfüllt vom Bewußtsein schwerer Verantwortung hatte er unermüdlich gewarnt; denn hätte er sein Amt versäumt und wären die Jerusalemer ungewarnt umgekommen, so hätte er sich selber Blutschuld aufgeladen ($33_{1\,ff.}$). Jahr um Jahr hatte er, obwohl die Ereignisse Schritt für Schritt seine Voraussage bestätigten, nur

---

[1]) Der „Späher“ bedeutet auch bei Hesekiel nichts anderes als den Schauer der Zukunft, den Profeten (vgl. Jer. 6_{17}; auch Jes. 21_6 Hab. 2_1 Mi. 7_{14}). Die Tätigkeit des „Spähers“ gilt dem Lande ($33_{2\,ff.}$), den Bewohnern als Gesamtheit. Erst sekundäre Hände (vgl. 3_{17}) fassen den Ausdruck im Sinne des Seelsorgers und sittlichen Mahners der einzelnen Individuen.

tauben Ohren gepredigt, und je gespannter er die unvermeidliche Entwicklung verfolgte, um so schwerer war der Druck geworden, der sein Gemüt belastete. Schon mochten dunkle Gerüchte der sicheren Botschaft voraufgeeilt sein. Schreckliche Vorahnung überkam ihn eines Abends; „die Hand Jahwes kam über ihn", und stumm und zitternd wartete er auf das, was — wie er fühlte — jetzt eintreffen mußte. Da erschien am Morgen, einem Dezembermorgen, der Bote, ein Flüchtling aus Jerusalem: die Stadt war erobert (33 21 f.).

Die Spannung seines Gemütes war nun gelöst. Der stumme Mund öffnete sich. Sein Werk war getan.

3. Nationale Zukunftshoffnungen.

So deutlich das Bild des Unheilsprofeten Hesekiel sich zeichnen läßt, so unsicher sind die Umrisse, die von den Heilshoffnungen dieses Profeten gegeben werden können. Grundsätzlich ist vorauszusetzen, daß Hesekiel, wie alle seine Zeitgenossen, eine Wiederherstellung der Nation in irgend welcher Form erhofft und erwartet haben wird. Die Frage ist deshalb nur die, wieviel von den Heilsprofetien des vorliegenden Hesekielbuches auf Hesekiel selber zurückgeführt werden kann. Da eine sichere Ausscheidung des hier in Frage kommenden Hesekielgutes m. E. zur Zeit noch nicht gegeben werden kann, so muß es genügen, das wichtigste heilsweissagende Material des Buches hier in Kürze zu charakterisieren und als Ausdruck für die Lage und Stimmung der babylonischen Exulantenschaft zu verwerten.

Das schwarze Gespenst des Gerichtes, welches bis 586 die Aussicht versperrte, war gewichen. War es bis dahin nötig gewesen, die Illusionen der leichtherzigen Menge zu bekämpfen, so wendete das Blatt sich nun. Die nationalen Hoffnungen der Menge waren hinfällig geworden, die Glücksprofeten verstummt, und trüber Pessimismus beherrschte weite Kreise der Exulantenschaft. Klagen des Kleinmuts wurden laut:

> Verdorrt ist unser Gebein,
> Vernichtet ist unser Hoffen!
> Wir sind verloren. (37 11.)

Aber Jahwe läßt sein Volk nicht im Stiche. Wieder kam — so erzählt 37 1 ff. — die Hand Jahwes über Hesekiel und führte ihn hinaus in jene Talebene, wo er einst die Vision erlebt hatte. Gesenkten Hauptes wandert der Seher einher, den Kopf voll grüblerischer Gedanken; denn die Klage der Kleinmütigen will ihm nicht aus dem Sinn. Da sieht er vor sich am Boden verdorrte Gebeine, die weithin die Erde bedecken. „Werden wohl

solche Gebeine wieder lebendig werden?“, das schwebt ihm als Frage auf den Lippen, und er fühlt, daß es Jahwe ist, der ihm die Frage eingibt. „Herr, du weißt es!“, antwortet er in stiller Ergebung. Und schon überkommt ihn seherische Begeisterung; er hört den Befehl des Gottes, zu den Totengebeinen zu reden, und er ruft mit lauter Stimme den Gottesspruch, der die Gebeine zu neuem Leben erwecken soll. Da hört er's rauschen, und er sieht mit entzücktem Auge, wie die Gebeine sich zusammenfügen, wie Sehnen und Fleisch über ihnen wächst, wie die Haut sich darüber spannt. Und noch einmal ruft er laut: da weht der Wind herbei und fährt als Lebensodem in die toten Gebeine, daß sie lebendig werden und auferstehen, und vor sich sieht er nun eine unübersehbare Schar lebendiger Menschen, das ganze Israel. Israel, das tot war, erwacht zu neuem Leben — das ist die frohe Botschaft, die jetzt die kleinmütigen Exulanten trösten soll (37 $_{1\,\text{ff.}}$).

So erwacht die nationale Hoffnung im Exil, und zwar als Hoffnung auf eine Wiederherstellung des ganzen einigen Volkes. Juda und Efraim sollen unter einem gemeinsamen Könige geeinigt werden (37 $_{15\,\text{ff.}}$). Es ist kein Königtum, wie das alte, welches das arme Volk aussog, knechtete und bedrückte. Wehe den Hirten von einstmals, die sich selber weideten und an der Zerstreuung der Schafe schuld waren! Jahwe selber nimmt sich jetzt seiner Schafe an, sammelt sie aus der Zerstreuung und weidet sie auf Israels Bergen (34 $_{1-16}$).

Sehr lebendig spiegelt sich an vielen Stellen des Hesekielbuches die Lage und Stimmung der Frommen in Babylonien. Schmerzlich vermißte man die Ausübung des rechten Jahwekultes in der Fremde, wo man gezwungen war, unreines Brod zu essen (4 $_{12-15}$). Mitten unter heidnischer Umgebung aber fing man an, die Besonderheit der eigenen Frömmigkeit und den Gegensatz zum Heidentum stärker zu empfinden. Götzendienst wird je länger je mehr die eigentliche Hauptsünde, die die Geister scheidet. Dachte man an die Vergangenheit, so dachte man vor allem an den götzendienerischen Kultus der alten Zeit, und dieser erschien in immer schwärzerem Lichte; das alte Jerusalem war schlimmer gewesen als Samaria und Sodom (16 $_{44\,\text{ff.}}$), seine Bewohner gottloser als selbst die Heiden (5 $_{6\,\text{f.}}$). Auch jetzt trieben die im Lande zurückgebliebenen Volksgenossen den alten Kult (11 $_{14\,\text{ff.}}$ 33 $_{23\,\text{ff.}}$), und ebenso nahmen viele unter den Exulanten in alter harmloser Weise an den heidnischen Kulten ihrer Umgebung teil (20 $_{32}$ vgl. 14 $_{1-11}$ 36 $_{20-23}$). Zu diesen Götzendienern fühlten sich die Strenggesinnten in umso schärferem Gegensatz, als ihre Zukunftshoffnungen an dem Gedanken der reinen Jahweverehrung hingen. Sie waren darum auch

überzeugt, daß die Verheißung der nationalen Wiederherstellung nur ihnen selbst, den wahrhaft Frommen, gelten könne. So erwarten manche Partieen des Hesekielbuches vor der Zurückführung ins Land ein zweites Gericht über Israel, welches Fromme und Gottlose endgültig voneinander scheiden soll (5_{3-4} 20_{35-38} 34_{17-22} vgl. 13_{9}). Zugleich wird der Gedanke der individuellen Bekehrung und Vergeltung besonders hervorgekehrt (3_{16-21} 14_{12-20} 18_{20-32} 33_{10-20}); sein Verhältnis zu jenem Gedanken eines zweiten Gerichtes über das Volk bleibt im Unklaren. Die nationale Wiederherstellung wird in der überall in den Profetenbüchern wiederholten Weise beschrieben: Sammlung der Zerstreuten, Wiedergewinnung des Landes, Regen und paradisische Fruchtbarkeit, Reichtum an Menschen und Tieren, Sicherheit und Friede, auch mit den wilden Tieren, Befreiung vom Fremdjoch, Wiederherstellung der alten Herrschaft unter einem einzigen davidischen Herrscher, Aufbau der Trümmer, Aufhören des Spottes der Nachbarn. Im Mittelpunkte der Hoffnungen aber steht der kultische Gedanke: der Götzendienst wird gänzlich abgetan, das Volk gereinigt und zur dauernden Gesetzeserfüllung befähigt, der Tempel neugebaut und der rechte Kult wiederhergestellt. All diese Gedanken halten sich in engem, partikularem Gesichtskreise. Von einer Bekehrung der Heiden ist keine Rede. Der Gegensatz zum Heidentum beherrscht diese ganze Gedankenwelt. Die feindlichen Nachbarvölker sollen vernichtet werden; auch Ägypten wird bedroht und ihm nach einer 40 jährigen Zeit der Verwüstung eine kümmerliche Weiterexistenz zuerkannt. Die feindliche Völkerwelt als Ganzes aber, die unter Gogs Führung das im Lande wieder angesiedelte Volk noch einmal angreifen wird, soll endgültig geschlagen und vernichtet werden.

Dies Zukunftsbild deckt sich in den wesentlichsten Stücken mit den eschatologischen Gedanken, wie sie in der nachexilischen Profetenliteratur immer wieder dargestellt worden sind. Wie viel von alledem dem Hesekiel selber zuzusprechen ist, erscheint mir vor der Hand noch ziemlich unsicher. Eins ist jedenfalls deutlich: im Gegensatz zur eigentlichen Profetie, die aus der konkreten Situation geboren ist, handelt es sich hier zum größten Teile um Erzeugnisse schriftstellerischer Art, in denen das individuelle Gepräge zurücktritt. Es sind Vertreter der nationalen Volkshoffnung, die hier das Wort führen, nicht mehr der herbe Profet, der als Einzelner sich gegen die Menge auflehnt.

4. Beurteilung Hesekiels.

Vergleicht man Hesekiel mit seinen großen Vorgängern, so tritt die Eigenart seines Wesens deutlich hervor. Ihm fehlt die

übersprudelnde Art Hoseas, ebenso wie der Gedankenreichtum eines Jesaja oder die innige Wärme Jeremias. Bei aller Erregung, die diesen Ekstatiker erhitzt, muten seine Worte kalt und unpersönlich an. Hart ist sein Gesicht, und seine Stirn ist wie Stein und Diamant ($3_{8f.}$). Wenn der ihn berufende Gott ihm die Vergeblichkeit seines Wirkens von Anfang an voraussagt, so erinnert das wohl äußerlich an Jesajas Berufungsvision, aber welch eisig erhabene Gleichgültigkeit klingt aus den Worten: „Rede meine Worte, mögen sie sie hören oder es lassen!“ ($2_{5.7}$ 3_{11}). Selbst wo Hesekiel seufzt und klagt, glaubt man fast mehr die Leidenschaft eines nervösen Temperaments, als warmes menschliches Mitempfinden zu spüren. Bezeichnend ist es, daß sein hohes Verantwortlichkeitsgefühl weniger vom Interesse für sein Volk bestimmt ist, als von dem Gedanken, er würde durch Untreue im Berufe auf sich selber Blutschuld laden.

Einen breiten Raum nimmt in seiner Profetie das Technische ein: visionäre Entzückungen waren die großen Ereignisse in seinem Leben, und in wunderlichen Symbolen und Allegorien pflegte er seine Weissagungen vor seinem Publikum darzustellen. Aber das darf nicht darüber täuschen, daß er im Grunde seines Wesens ein Mann des Verstandes und der Logik war. In systematischer Ordnung und Breite liebt er seine Gedanken zu entfalten; sehr ausführlich, aber erfindungsarm schildert er die Sünden des Volkes; seine Strafrede wird zur katalogartigen Aufzählung einzelner Vergehen. Vortrefflich disponiert gibt er sogar seine Visionsschilderungen, sei es, daß er den vierfachen Götzendienst im Tempel beschreibt, sei es, daß er den architektonischen Plan zum neuen Heiligtum entwirft; den Gott, den er im Gesichte geschaut hat, beschreibt er mit der Treue des realistischen Malers, und den göttlichen Wagen, als wollte er dem Techniker das Modell liefern. Selbst wo er zum wirklichen Dichter wird, wie z. B. in seinen schönsten Heidenorakeln, zeigt er — darin echter Semit — zwar eine bedeutende formale Begabung, die ihn befähigt, ein einzelnes Bild, wenn auch nicht plastisch, so doch in all seinen Details genau zu schildern, aber er bleibt arm an Gedanken und an Erfindung. Was ihm fehlt, ist der Reichtum der Fantasie; so ist er geneigt, seine Visionen und Dichtungen durch allerlei bunte Elemente fremder Herkunft zu beleben, die wohl fantastisch, aber nicht fantasievoll wirken. Was sich bei Hesekiel zeigt, ist das Erlahmen des großen dichterischen Profetismus unter dem Druck verstandesmäßiger Reflexion.

Die einseitige Veranlagung Hesekiels prägt sich auch in seiner Erfassung der religiösen Gedanken aus. Ein Erbe der profetischen Überlieferung, ist er doch kein Fortbildner der profetischen Gottes-

anschauung geworden. Es ist kaum richtig, ihm im besonderen ein spiritualisierendes Streben nach Vergeistigung des Gottesbegriffs zuzuschreiben; denn es fehlen starke Anthropomorphismen in der Gottesdarstellung bei ihm so wenig, wie sonst in älterer Zeit. Ist er es doch gerade, der den Gott mehr als irgend ein anderer in allen Einzelheiten zu beschreiben wagt, wie er umzuckt von Blitzen und umstrahlt vom Feuerglanze durch die Wolken dahinfährt; er zeichnet den Räderwagen Jahwes, mit den fantastischen Tieren davor und dem hohen Tron, auf dem sich die menschenähnliche Gestalt des Gottes in riesenhafter Größe erhebt. Er scheut sich nicht, von Jahwes Hand zu reden, die ihm leibhaftig die Buchrolle zum Essen darreicht oder ihn am Haupthaare packt und entführt. Er begegnet dem Gotte in eigener Person draußen in der Talebene und läßt sich von ihm durch die Gemächer des Tempels geleiten. Auch die Umgebung des Gottes schildert er in mythischer Weise von Engelsgestalten belebt. Richtig dagegen ist es, von einer einseitigen Verengung der Gottesvorstellung bei ihm zu reden. Die tiefe Vermenschlichung, die das Gottesbild bei Jeremia erfahren hatte, schwindet wieder vor dem heiligen Prinzip strafender Gerechtigkeit. Der Gott Hesekiels ist ein Gott des Grimms und der Rache, ja oft tobender Leidenschaft und Grausamkeit. Das düstere Element der alten semitischen Gottesvorstellung scheint hier, auf anderer Höhenlage, wieder aufzuwachen. Hesekiel kann sich oft nicht genug tun in der Schilderung der mitleidlosen Härte, mit der Jahwe strafen wird, und er selber muß höhnisch und schadenfroh dazu klatschen und mit den Füßen stampfen. Zartere humane Regungen scheinen in diesem Profeten fast ganz zu schweigen; die Klagen, die er anstimmt, sind höhnische Triumfhymnen, und selbst die Heilsweissagungen lassen herzlichere Töne nur selten anklingen; denn nicht aus Mitleid und Liebe, ja nicht einmal aus Gerechtigkeitsgefühl hilft dieser Gott seinem leidenden Volke, sondern um seines heiligen Namens willen, damit dieser nicht weiterhin von den Heiden verhöhnt werde.

Auch auf andern Linien zeigt sich die Verengung der profetischen Religion bei Hesekiel. Die ethische Vergeistigung der Religion, durch die im älteren Profetismus das kultische Element in den Hintergrund geschoben war, geht wieder einen Schritt rückwärts. Wohl geißelt auch Hesekiel mit scharfen Worten die groben moralischen Vergehen, Blutvergießen, Meineid und die für die alte Gesellschaft bezeichnenden sozialen Sünden, aber obenan steht ihm die Polemik gegen den Götzendienst, der Eifer für den Kultus Jahwes. Dem entspricht auch das Bild der Eschatologie, wie es Hesekiel und seine Ergänzer entwerfen:

neben den äußerlichen Gütern der Heilszeit, Fruchtbarkeit, Friede, Sicherheit und Macht, steht vor allem die Herstellung des reinen Kultes im Zionstempel. Bekehrung ist in erster Linie Abkehr vom Götzendienst und Befolgung der kultischen Satzungen Jahwes; durch kultische Reinigung wird das Volk der Zukunft geweiht und Jahwes würdig, und das neue Herz, der neue Geist, der ihm verliehen wird, ist nicht so sehr innerliche Versittlichung, als die gottverliehene Fähigkeit zu dauernder Erfüllung des Kultgesetzes.

Mit der kultischen Verengung geht die nationale Verengung Hand in Hand. Jahwe ist zwar Weltgott, aber er ist es, um seinem Volke und seinem Kulte die beherrschende Stellung zu geben. Damit geht das Wertvolle in der universalen Ausweitung des Gottesgedankens verloren. Dem universalen Gotte entspricht nicht der Gedanke einer universalen Religion. Hier kommt die vulgäre Stimmung des jüdischen Exulantentums zutage, die in den Heiden vor allem die Feinde des Nationalgottes sieht. Den Heiden gilt am Ende nur Haß und Fluch, Gericht und keine Bekehrung; das Heil gilt den jüdischen Frommen.

VIII. Deuterojesaja.

1. Schriftstellernde Profetie.

Die Wirksamkeit der alten Profeten hatte den Bestand des Staates und Volkes zur Voraussetzung. Aus den lebendigen Fragen, die die Nation bewegten, aus den politischen, kultischen und sozialen Gegensätzen des Volkstums entsprang ihnen der Antrieb zum Reden. Sie waren durchweg Männer der Praxis, und ihre Ideen verlangten stets nach der Tat. Deshalb suchten sie die Öffentlichkeit auf. Auf den Plätzen und Gassen der Stadt, auf dem Tempelhofe, wo sich die feiernde Menge drängte, traten sie einem lebendigen Publikum gegenüber. Auge in Auge, Brust gegen Brust kämpften sie dort mit den Gegnern ihrer Anschauungen. Das gibt ihrer Sprache die gedrungene Kraft und die konkrete Sachlichkeit. Handeln war für sie alles, und auch wo sie zur Feder griffen, war ihr Ziel ein praktisches.

Der Untergang des nationalen Staates bedeutete deshalb das Ende dieses alten Profetentums. Hesekiels eigentliche profetische Wirksamkeit fiel noch vor die Zerstörung von Stadt und Tempel, und die Nachtriebe, die die alte Profetie gegen Ende des 6. Jahrhunderts in Haggai und Sacharja hervorgebracht

hat, begreifen sich aus dem damals noch einmal kurz aufflakkernden Feuer nationaler Hoffnungen, das den Schein erweckte, als könne der Staat der Davididen auf dem Boden der kleinen Gemeinde von Jerusalem neu begründet werden.

Was nach dem Jahre 586 fehlte, war das Bestehen des Volkstums als einer in sich geschlossenen, einheitlich handelnden Größe. An seine Stelle trat jetzt die Diaspora. Ihre Anfänge reichen schon in vorexilische Zeit zurück. Durch die Deportationen der Assyrer von 734 und 721 waren Nordisraeliten nach Assyrien, Mesopotamien und Medien weggeführt worden (2. Kg. 15_{29} 17_6), und spätere Deportationen aus dem Nordreiche (vgl. Jes. 7_8) scheinen gefolgt zu sein. Aus Juda hatte Sanherib 701 zahlreiche Gefangene weggeführt. Auch die ägyptische Diaspora reicht bis in vorexilische Zeit zurück. Aus den im Aristeasbriefe (§ 13) benutzten Nachrichten des echten Hekatäus war längst bekannt, daß Psammetich (I?) in seinem Kriege gegen die Äthiopier judäische Söldner verwendet hatte, und die neuerdings gefundenen Papyri von Elephantine haben das Alter der ägyptischen Diaspora bestätigt. Die Auswanderung der Judäer nach Ägypten im Jahre 586, an der Jeremia und Baruch unfreiwillig teilnahmen, begreift sich am besten, wenn bereits judäische Landsleute in Ägypten ansässig waren. Jedenfalls war in der Zeit des Exils die Diaspora bereits weit ausgebreitet. Ein datierbares Zeugnis dafür ist Jes. 49_{12}, wo es heißt:

Siehe die einen kommen von Osten[1],
Siehe die andern von Norden und Westen,
Jene wieder vom Land der Syener[2].

Und Jes. 43_{5-6} bestätigt es:

Will deinen Samen aus Osten holen,
Will aus Westen zusammen dich führen,
Will zum Norden sprechen: Gib her!
Und zum Süden: Halt' nicht zurück!
Bringet von fern herbei[3] meine Söhne,
Bringt meine Töchter vom Ende der Erde[4]!

Wohl wohnten auch diese Diasporajuden meist in geschlossenen Fremdenkolonien zusammen, in denen sie ihre heimischen Sitten pflegen und, soweit sie geneigt waren, sich von der heidnischen Umgebung absondern konnten. Aber eine konkrete Größe war das Volk als Ganzes nicht mehr. Das Band, das die zerstreuten

---

[1]) L. מִמֶּחָם (Budde) statt מֵרָחוֹק.

[2]) L. סִוְנִים nach Hes. 29_{10} 30_6 statt סִינִים.

[3]) L. הָבִיאוּ statt הָבִיאוּ.

[4]) Spätere Zeugnisse für die Ausbreitung der Diaspora sind Jes. $11_{11\,f.}$ $15\,f.$ $14_{1\,f.}$ 19_{18} $24_{15\,f.}$ 27_{13} $60_{4.\,8}$ $66_{19\,f.}$ Jer. 3_{18} $23_{3.\,8}$ 24_8 30_{11} 31_8 Hes. 28_{15} 38_8 $39_{27\,f.}$ Hos. 11_{11} Joel 4_4 Mi. 7_{12}.

Volksgenossen zusammenhielt, war ein ideales geworden, ein Band gemeinsamer Sitten, gemeinsamer Überzeugungen, gemeinsamer Hoffnungen. Anstelle des Volkstums trat der Zusammenschluß gleichgesinnter Genossen. „Israel" wurde ein mehr oder minder idealer Begriff.

Die nächste Folge dieser Entwicklung war, daß das Profetentum fortan in erster Linie auf den Weg der Schriftstellerei gewiesen wurde. Was wir seit dem Exil an Profetie besitzen, ist von einigen Ausnahmen abgesehen vorwiegend Literatur, und zwar reine Literatur, die nicht mehr wie die älteren profetischen Aufzeichnungen Niederschlag mündlicher Weissagung, sondern von vornherein mit der Feder in der Hand verfaßt ist. Damit ändert die Profetie von grund aus ihr Wesen; was einst Erzeugnis ekstatischer Intuition war, ist jetzt das Werk überlegter Reflexion. Der Ekstatiker wird zum Schriftsteller, der Profet zum Poeten.

Die alten Formen der ekstatischen Schriftstellerei werden freilich noch teilweise beibehalten, ja in einzelnen Fällen mit besonderer Absichtlichkeit unterstrichen. So in einer kleinen Dichtung aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, Jes. 21_{1-10}[1]. In höchst anschaulicher Weise beschreibt der Dichter sein ekstatisch-visionäres Erlebnis, das ihm den nahen Fall Babylons durch die Meder angezeigt hat; unter Krämpfen und Zuckungen hört er Stimmen, redet mit seinem visionären Ich, dem „Späher", und schaut hellseherisch den Untergang der verhaßten Feindesstadt. Haben wir es hier wohl noch mit einem, wenn auch stilisierten, doch wirklichen Erlebnis zu tun, so machen andere Beschreibungen ähnlicher visionärer Erlebnisse den Eindruck rein literarischen Ursprungs. Das gilt wohl schon von dem Abschnitt, mit dem Deuterojesaja seine schöne Sammlung von Dichtungen einleitet. Er schildert hier, dem Stil älterer Profetenschriften entsprechend, eine Art von Berufungsvision (40_{6-8}):

Es sprach eine Stimme: Predige!
Ich sprach[2]: Was soll ich predigen?
Predige[3]: Alles Fleisch ist Gras,
All seine Pracht[4] wie die Blume der Flur.
Das Gras verdorrt, die Blume welkt,
Denn Jahwes Odem haucht sie an[5];
Das Gras verdorrt, die Blume welkt,
Doch das Wort unsers Gottes bleibt ewig bestehn.

Das ist poetische Einkleidung eines Gedankens in die Form der Vision. Ähnliche Benutzung ekstatischer Stilformen findet sich

---

[1]) S. o. S. 28f.
[2]) L. ואמר. — [3]) Nach Budde ergänzt.
[4]) Vielleicht ist חסדו zu lesen. — [5]) V. 7b ist wohl Glosse.

auch in der nachexilischen Literatur noch. In der Weise des profetischen Redners beginnt der Schriftsteller mit einem Gotteswort, das ihn zur Predigt an das Volk auffordert (Jes. 58_1), oder er betont, daß er vom Geiste Jahwes inspiriert sei (Jes. 61_1). Durch eine Anrede an die Ältesten und die Bewohner des Landes wird dem schriftstellerischen Worte der Schein einer wirklich gehaltenen Rede gegeben (Jo. 1_2). Auch die Visionsform wird als literarische Form noch nachgeahmt, wie Hab. 2_{1-4}, oder der Dichter erlebt in seiner Fantasie eine Theofanie unter ekstatischem Zittern und Beben, wie Hab. 3_{16}. All das sind Formen, die noch vereinzelt angewendet werden; aber meist fallen sie ganz weg.

Das einzige, was die spätere Profetenliteratur, abgesehen von ihrem weissagenden Inhalte, rein formal noch als profetisch kennzeichnet, ist die vielfach verwendete Form der Gottesrede. Zum Teil arbeitet man geradezu geflissentlich in dieser Form, wie etwa die Ergänzer im Jeremiabuche, die dem alten Profeten durchweg Gottesreden in deuteronomistischer Prosa in den Mund legen. Anders steht es bei den selbständigeren Dichtern dieser späteren Zeit. Sie bevorzugen im allgemeinen die Errede, die nur hier und da an markanten Weissagungsstellen durch die göttliche Ichrede abgelöst wird. Oft erscheint in den mannigfach überarbeiteten Profetenschriften der Wechsel ziemlich willkürlich, abrupt und stilistisch unschön; gerade solche stilistische Inkonsequenz ist vielfach bezeichnend für die spätere profetische Schriftstellerei.

All das sind Zeichen für das Abflauen der ursprünglichen profetischen Erregung. Der Gott dieser Schriftsteller ist nicht mehr der, der den Profeten sinnlich sichtbar und hörbar sich kundtut, ihn unter Erschütterung des Leibes und der Seele packt. Es ist nicht mehr der Gott, der in der Gegenwart vor aller Augen Wunder tut, der den Zeitgenossen greifbar seine Taten zeigt, sondern ein Gott der Zukunft, der kommen wird, der eschatologische Herrscher, dessen Macht man einst zu schauen hofft. Von ihm singen nun die Dichter und trösten mit der Ankündigung seines Kommens die in der Gegenwart leidenden und eine bessere Zeit ersehnenden Leser. Mit allen Mitteln stilistischer Kunst wissen diese späteren Schriftsteller oft zu arbeiten; unter ihnen sind Meister der Form, die ihren Gedanken schwungvollen und reichen Ausdruck zu geben wissen. Oft freilich wird ihre Dichtung, welche der Zucht der öffentlichen Volksrede entbehrt, wortreich und weitschweifig; der Fülle an Worten entspricht nicht immer ein Reichtum des Stoffs und der Gedanken. So macht sich jetzt mehr als früher ein Mangel der semitischen Begabung geltend, der es versagt

ist, größere Gedankenfolgen in geordneter Weise darzustellen; in immer neuen schwungvollen Wendungen und dichterischen Vergleichen werden doch oft dieselben Gedanken wiederholt. Wo die Fantasie schöpferisch werden möchte, gerät sie leicht in eine unanschauliche, uferlose Fantastik.

Die hier gegebene allgemeine Charakteristik der späteren profetischen Schriftstellerei gilt in mancher Hinsicht bereits von dem ersten und geistvollsten dieser Literaten, von Deuterojesaja. Freilich, mehr als irgend einer der späteren Schriftsteller, zeigt er in seinen profetischen Gesängen noch profetische Art; er ist sich göttlicher Berufung zur Schriftstellerei bewußt (40_{6-8}), und wundervoll mächtig rauschen im beflügelten Rhythmus des gottbegeisterten Sängers seine Worte dahin, meist Gottesworte nach altprofetischer Weise. Nicht eigentlich reich an Gedanken, weiß er doch seine Erkenntnisse von dem allumfassenden, ewigen und Einen Gotte und dem kommenden Heile in sprudelndem Reichtum der Worte auszudrücken. Wie ein Rausch des Entzückens und der Wonne klingen seine Lieder, die nicht erklügelt, sondern erlebt sind. Ein enthusiastischer Dichter, schaut er das Zukünftige, als ob es schon Gegenwart wäre, lebt in der neuen Zeit, die ihn die Fantasie bereits miterleben läßt. Er beschwört den Arm des Gottes vom Schlafe aufzuwachen (51_9) und schildert den Gott, wie er als Krieger zum Kampfe auszieht und den Schlachtruf brüllt (42_{13}). Er sieht, wie die Götzendiener mit ihren Götzen aus Babylon flüchten (46_{1-2}), und ermuntert seine fernen Volksgenossen, die Stadt der Knechtschaft zu verlassen (48_{20} 52_{11}). Schon hört er die Stimmen der Himmlischen, die die Bahnung des Gotteswegs durch die Wüste befehlen ($40_{3\,f.}$); der Gott kehrt heim mit seinem Volke ($40_{9\,f.}$). Er schaut den Freudenboten, der nach Zion voraufeilt, vernimmt den Jubelruf der Turmwächter in Zion (52_8) und fordert Jerusalem auf, sich zum festlichen Empfange zu schmücken (52_1). Die neue Zeit ist ihm ganz Gegenwart geworden (43_{19}). Schon beugen sich die Völker in reumütiger Erkenntnis ihrer Schuld ($53_{1\,ff.}$); Zion soll jubeln (54_1), Inseln und Völker ($42_{10\,f.}$), ja Himmel und Erde, Berg und Wald sollen in Jubel ausbrechen (44_{23} 49_{13}). Kein Profet hat je verstanden, so zu jauchzen in der Wonne der großen Gotteserkenntnis.

Aber gerade hier zeigt sich der Unterschied der neuen Zeit von der alten. Auf den Flügeln dichterischen Schwunges enteilen die Gedanken Deuterojesajas aus der Wirklichkeit in die luftige Höhe begeisterter Fantasie, von wo aus ihm die konkreten Dinge in malerischer Verschleierung erscheinen, verschönt, verhäßlicht, vergrößert, verkleinert. Er ist kein Mann der Tat, wie die älteren Profeten; keine praktischen Fragen der lebendigen

Gegenwart stehen in seinem Gesichtskreis, und über die wirklichen Zustände seiner Zeit erfährt man durch ihn kaum irgend etwas. Ein echter Lyriker, spricht er nur seine Gefühle aus vor einem nicht konkreten Publikum von gleichgesinnten Lesern[1].

Ein Literat, hat er seine Gedanken genährt an der alten Profetie, die er offenbar z. T. schriftlich kennt. Die Gewißheit, von der all sein Denken ausgeht, ist die sichere Erfüllung der göttlichen Heilsweissagung. Alles vergeht, nur nicht das Wort des Gottes, — diesen Gedanken stellt er gleich in der Berufungsszene obenan (40_8):

> Das Gras verdorrt, die Blume welkt,
> Doch das Wort unsers Gottes bleibt ewig bestehn.

Triumfierend ruft er's aus, daß nicht die Götzen, sondern Jahwe allein die Zukunft vorausgewußt und vorausgesagt ($41_{26\,f.}$ $43_{9.12}$ 44_7 45_{21} 46_{10}), und daß Jahwe recht behalten hat ($45_{19.23}$). Das Frühere ist eingetroffen ($48_{3.5}$), das Neue wird auch eintreffen ($48_{6\,f.}$ 55_{10-11}); denn sein Mund hat's gesagt (40_5). So genießt dieser Dichter die Errungenschaften der älteren Profetie, ihre Erkenntnis von dem einen großen Lenker der Weltgeschichte.

Auch der Dichter von Jes. 40—55 fühlt sich als Profet, als ein Nachfolger der vorexilischen Profeten. Auch er spricht mehrfach in charakteristischen Wendungen von profetischen Erfahrungen; aber abgesehen von der Berufungsszene (40_{6-8}) ist das Subjekt dieser Erfahrungen stets die Gesamtheit Israels, der Knecht Jahwes ($41_{8.9}$ $42_{1.19}$ 43_{10} $44_{1.2.21}$ 45_4 48_{20} $49_{3.5}$ 50_{10} 51_{16} 52_{13}), der Bote Jahwes (42_{19}), die Zeugen Jahwes (43_{10} 44_8). Seinem Knechte hat Jahwe das Ohr geöffnet, öffnet es ihm Morgen für Morgen, daß er wie die Jünger höre ($50_{4.5}$); ihm gab Jahwe seinen Geist (42_1), die Zunge der Jünger, die Gabe profetischer Rede (50_4); ihm legt er seine Worte in den Mund (51_{16}), daß er sie zu den Völkern hinaustrage (42_2) und die Tora den Inseln predige (42_4 44_{26} 50_{10}). Eine solche Ausweitung des Profetenbegriffes ist bezeichnend für das nun erreichte Stadium der Entwicklung: ganz Israel übernimmt hier die Aufgabe des alten Profetentums; beiseite gestellt ist damit alles, was den alten Profeten eigen war an übernatürlichen ekstatischen Erfahrungen, und geblieben nur die Aufgabe der Verkündigung der wahren Lehre, die nun jedem israelitischen Frommen zugesprochen werden kann. Das ist grundsätzlich die Auflösung des alten Profetenbegriffes.

Das alte Profetentum war wie ein sprudelnder Gießbach, der mit elementarem Ungestüm alles mit sich fortreißend zu Tale stürzte. Nun sammeln sich auf dem Talboden die schäumenden Wogen im Becken eines tiefen Sees, in dessen stillem, klarem

---

[1]) Vgl. Duhms Bemerkungen im Kommentar.

Gewässer der Himmel sich spiegelt und aus dem nun ein breiter Strom in ruhigem Fluß durch die Ebene zieht, weite Ufergelände mit seinen Wassern befruchtend. Den Ertrag der profetischen Gotteserkenntnis in feste Münze umzuprägen, war die Aufgabe der Folgezeit, und Deuterojesaja derjenige, der diese Ausprägung der Erkenntnis am stärksten beeinflußt hat.

2. Die Gedankenwelt Deuterojesajas.

Cyrus hatte seinen Eroberungszug angetreten; 546 war ihm mit dem Sieg über den Lyder Krösus Kleinasien zugefallen. Die Eroberung Babylons stand bevor. Das ist die Situation, in der Deuterojesaja seine Hymnen anstimmt.

Man pflegt ihn als babylonischen Exulanten anzusprechen. Sicher ist das keineswegs, denn die Erwähnung babylonischer Götter oder babylonischer Zauberei, Beschwörung und Astrologie (46_1 47_{9-13} 44_{25}) ist nicht beweisend und aus 40_{27} 45_9 46_{12} 48_{14} schwerlich auf eine genauere Bekanntschaft mit den Verhältnissen der babylonischen Exulantenschaft zu schließen. Auf einen außerbabylonischen Wohnort des Verfassers scheint die Stelle 52_{11} hinzuweisen, welche die babylonischen Juden auffordert, von „dort“ auszuziehen[1]; 43_{14}, vielleicht auch 48_{20} deutet ebenfalls auf einen von Babylonien fernen Standort. Das Gleiche legt die für unsern Verfasser geradezu typische Apostrofierung der Inseln und Küstenländer (ʾiyyīm, 41_1 42_{10} 49_1 vgl. 40_{15} 41_5 $42_{4.12}$ 51_5) nahe, womit im Alten Testamente stets die Inseln und Küsten des Mittelmeeres bezeichnet werden und deren Anrede für einen in Babylonien schreibenden Verfasser fern gelegen hätte. Auch die Angabe, daß Cyrus aus „fernem“ Lande (46_{11}) komme, versteht sich besser aus größerer Entfernung als von Babylonien aus. Duhm hat, indem er das 49_{12} genannte Land der „Sinim“ mit den nordphönizischen Sini (Gen. 10_{17}) zusammenstellte, auf die Libanongegend geschlossen; aber neben den Ausdrücken Ost[2], Nord und West bezeichnet das Land der „Sinim“ offenbar den äußersten Süden, also auch wohl nicht Sin = Pelusion (Hes. $30_{15.16}$) in Unterägypten, sondern nach mehrfach vorgeschlagener Lesung das Land der Seʿnīm (Hes. 29_{10} 30_6), d. h.

[1]) מִשָּׁם zu korrigieren (Budde: מִשִּׁשָׁךְ) erscheint mir nicht gerechtfertigt. Gegen dies מִשָּׁם könnte das „hier“ 52_5 selbst dann nicht aufkommen, wenn der Passus 52_{3-6} (den Duhm, Cheyne, Marti, auch Kittel beanstanden) echt wäre; denn es könnte sich um lebhafte Vergegenwärtigung des babylonischen Standortes handeln. Auch 42_{24} mit seiner 1. pers. pluralis (gleichfalls beanstandet von Duhm, Cheyne, Marti, Budde, vgl. auch Kittel) beweist nichts.

[2]) S. o. S. 316.

der Syener (Assuān) in Oberägypten. In dieser neben den allgemeinen Himmelsrichtungen auffallenden genaueren geografischen Angabe hat man vermutlich eine Hindeutung auf die Heimat des Schriftstellers zu erkennen, welche zwar nicht gerade das Land der Syener selbst zu sein braucht, aber in Ägypten gesucht werden dürfte[1]. Bei dieser Annahme wird nicht nur die häufige Erwähnung der Inseln und Küsten leicht begreiflich, sondern auch die besondere Nennung von Ägypten, Kusch und Saba (43 3 45 14–17), die sich schwerlich aus der reflektierten Überlegung, daß gerade sie noch nicht von den Babyloniern unterworfen waren, erklärt, sondern einfach daraus, daß der Schriftsteller in ihrer Nähe lebt, — die hochwüchsigen Sabäer hat er vielleicht selber gesehen (45 14), — und daß er sie deshalb besonders haßt (45 14). Ferner erklärt sich so am einfachsten die für einen babylonischen Juden unverständliche, für einen Juden in Ägypten ohne weiteres naheliegende Vorstellung des Verfassers, daß der Zug der Heimkehrenden durch die Wüste führt (40 3 f. 43 19 vgl. 41 18 f. 42 16 und dazu die Erinnerungen an den Exodus 43 16 f. 48 21)[2].

Fern von der Heimat leidet und hofft der Schriftsteller mit seinen durch die Babylonier weggeführten Volksgenossen. Das Bild, das er vom Leiden Israels in der Fremde entwirft, entnimmt er nicht eigenen Erfahrungen. Sowohl an seinem ägyptischen Wohnsitze als in Babylonien lebten die als Metöken angesiedelten und meist in eigenen Kolonien wohnenden Judäer, trotz mancher Reibereien mit ihrer heidnischen Umgebung, doch in geordneten und meist friedlichen Verhältnissen, so daß nur ein geringer Teil der babylonischen Exulanten später von der Erlaubnis zur Rückkehr Gebrauch gemacht hat. Wie anders das Bild, das der Schriftsteller vom Leiden der babylonischen Exulanten entwirft! Als Peiniger und Bedrücker stellt er die Babylonier dar, welche Israel gefangen nahmen, es fesselten und knebelten, plünderten, beraubten und im Kerker schmachten ließen. Verachtet und verlassen ist Israel, geschändet und bis zur Unmenschlichkeit entstellt, mißhandelt und wie ein Lamm zur Schlachtbank geführt, geschlagen und gezüchtigt, durchbohrt, zu Tode getroffen und bei den Verbrechern begraben (42 7. 22 43 14 45 13 49 9. 24 50 10 51 14 52 2. 14 53 3. 5. 7–10). Man mag hier noch so viel der Bildersprache des Dichters zugute halten, daß hier ein Mann Zustände schildert, die er wie etwa Hesekiel mit Augen gesehen hätte, ist nicht zu glauben. Es ist ein ergreifendes Ge-

---

[1]) So Ewald, Bunsen, Marti.

[2]) Ob 45 19 (vgl. 48 16) auf das Orakel der Amonsoase anspielt (Marti), erscheint mir zweifelhaft.

mälde der Fantasie voll kühner Übertreibungen, das der Dichter hier malt, keine Darstellung der Wirklichkeit. Auch Deuterojesaja ist ein Beispiel für den Mangel an Wirklichkeitssinn, der so leicht religiöser Begeisterung eigen ist. Was er im Herzen an schmerzvollem Mitleiden fühlt, projiziert er, unbekümmert um eine richtige und gerechte Beurteilung der Sachlage, in die Wirklichkeit. Ein echter Idealist, der sich an den eigenen Worten berauscht, schwingt er sich kühnen Fluges über das Wirkliche hinaus. Nur so versteht man diesen größten Enthusiasten des Judentums.

Zwei Gedanken sind es, um die sein ganzes Denken kreist: die Einheit Gottes und der Beruf Israels.

Deuterojesaja zieht alle Konsequenzen des profetischen Gottesbegriffs im Sinne eines durchdachten Monotheismus. Die Götzen sind keine Götter, sondern bloße Bilder aus Metall oder Holz (42 17 44 10. 12–20), deshalb sind sie null und nichtig; sie können weder sehen noch hören, weder nützen noch schaden; machtlos sind sie und ohne Wissen um die Zukunft (41 22–24. 26. 28 f. 43 9 f. 44 7. 9 46 1 f. 48 14). Sie sind nicht reale Mächte, gegen die der Verfasser mit dem Eifer der Tat anzukämpfen hätte, sondern nichts als törichte Einbildungen, auf die er von der Höhe seiner Erkenntnis überlegen hinabschaut. Mit glänzender Ironie schildert er die Fabrikation des Götzenbildes (44 12–20), und den Verehrern solcher Machwerke sagt er die Enttäuschung, die sie erfahren werden, voraus (44 9–11 45 16). Das ganze Heidentum mit all seinem Drum und Dran, Zauber und Wahrsagung, Sterngucken, Zeichendeuten und Beschwören, erscheint ihm als große Absurdität, als Narrheit und Geschwätz (44 25 47 9. 11–13).

Lā ʾilāha ʾilla-llāh! — das ist das immer wiederholte jauchzende Bekenntnis des Dichters (44 6. 8 45 5. 6. 18. 22 46 9). Es gibt keinen Retter und Helfer außer Jahwe, keinen, der ihm gleich wäre; er ist der Erste und der Letzte, keiner war vor ihm, keiner wird nach ihm sein, von Ewigkeit zu Ewigkeit ist er derselbe (40 18. 25. 28 41 4 43 10–13 44 6–7 45 21 46 5 48 12). Er ist der Schöpfer aller Dinge, der einstmals Himmel und Erde, Licht und Finsternis, die Sterne droben, die Pflanzen auf dem Erdboden und alle Menschengeschlechter seit Anbeginn geschaffen hat (40 21 f. 26 41 4 42 5 43 1. 7. 15 44 2. 21. 24 45 7. 12. 18 48 13 51 13. 16 54 5). Er ist Herr über die ganze weite Natur, der Rahab zerhieb und den Drachen durchbohrte, der den Ozean versiegen ließ (51 9 f.). Mit hohler Hand mißt er das Weltmeer, mit der Spanne schätzt er den Himmel, in der Metze faßt er die Erdkrume. Er wägt die Berge mit der Setzwage und die Hügel mit Wagschalen; er hebt die Inseln empor wie Sandkörner, führt die Sterne heraus nach ihrer Zahl und ruft sie bei Namen; er kleidet den Himmel in Trauer und Sack-

gewand; er erregt das Meer, daß die Wellen tosen, und trocknet es aus, daß die Fische verfaulen und die Tiere sterben (40 12. 15. 26 44 27 50 2. 3 51 10. 15). Ein Herr der Erde, tront er in seiner Wohnung über dem Erdenrund, und der Libanon reicht nicht aus zum Brennholz, sein Wild nicht zum Opfer (40 16. 22 54 5). Was ist vor ihm der Mensch! Alle Völker sind nichts vor ihm, den Heuschrecken gleich, wie Scherben und Ton vor dem Töpfer, wie das neugeborene Kind gegen Vater und Mutter, die es erzeugen, ein Tropfen am Eimer, ein Stäubchen an der Wage. Alles Fleisch ist Gras, und seine Pracht wie die Blume der Flur, die vor seinem Hauche verdorrt (40 6–8. 15. 17. 22 45 9–10 51 12.). Fürsten verwandelt er in nichts, die Herrscher der Erde in leere Luft, Wagen und Rosse, Heer und Gewaltige stürzt er in die Wogen des Meeres; alle Welt zittert vor ihm, und es gibt keine Rettung aus seiner Hand (40 23. 24 41 5 43 13. 16 f.).

Aber nach weisem Plan lenkt er die Dinge. Heil und Unheil schafft er; die Gewaltigen der Erde erwählt er sich zu Werkzeugen, um Völker niederzustrecken und seine Erlösten zu retten (41 2 f. 45 7 46 10 f. 51 10). Unergründlich ist seine Einsicht; niemand kann seinen Geist ausmessen, niemand hat ihn je belehrt; niemand stand ihm bei, als er die Dinge schuf; alle Sterne kennt er bei Namen. Er ist ein geheimnisvoller Gott. Seine Gedanken sind nicht Menschengedanken, sondern so viel höher, als der Himmel die Erde überragt (40 13 f. 26. 28 44 24 45 15 55 8 f.).

Die Wonne einer großen Erkenntnis ist es, die hier im jubelnden Dithyrambus ihren Ausdruck findet. Nicht im Kampfe der ringenden Mächte des Lebens ist sie ihm geworden, sondern im Anschauen der großen Natur:

> Hebt eure Augen empor
> Und seht, wer jene geschaffen!
> Der austreibt ihr Heer nach der Zahl,
> Der alle mit Namen ruft. (40 26)

Was hier zum Durchbruch kommt, ist nicht der Monotheismus als solcher. Schon Amos war der Gedanke aufgegangen von dem Jahwe, der auch gegen und ohne sein Volk besteht, und Jesaja kannte den Heiligen, von dessen Herrlichkeit die ganze Erde voll ist. Aber ihr Monotheismus ruhte auf den persönlichen profetischen Erfahrungen, durch die der Gott sie überwältigt und bezwungen hatte, und in immer neuen Beobachtungen des Geschichtsverlaufs fanden sie ringend die Bestätigung dieses Glaubens. Sie hatten nicht Zeit, die Erkenntnis theoretisch auszugestalten. Für Deuterojesaja ist der Monotheismus ererbtes Gut, um das er nicht mehr innerlich ringt. Er ist der erste,

der die Erkenntnis ohne Kampf genießt und nun in enthusiastischem Entzücken all ihre Konsequenzen zieht. Und nun steht er da, staunend im Anblick des wunderbaren Einheitsgedankens, der sich ihm in seiner ganzen Größe und reichen Fülle erschließt und dessen geheimnisvolle Unerfaßlichkeit er durchdenken möchte und nicht ausdenken kann. Es ist die überwältigende Stimmung des Monotheismus, die hier mit ihrem Gefühl der Unendlichkeit den Menschen überkommt und die, während sie ihn zu Boden drückt und ihm alles als klein und nichtig erscheinen läßt, doch im Überschwang des Entzückens ihn empor erhebt zum Anschauen und zur wonnevollen Erkenntnis des Ganzen, des Einen, des Schöpfers und Erhalters aller Dinge.

Dieser stark stimmungsmäßige Monotheismus wird indes nicht kontemplativ — ein dem Juden fremdes Gefühl —, sondern bewahrt stets seine praktische Beziehung. Jesajanisches Erbe kommt nun zur vollen Geltung: Religion ist Vertrauen, Harren auf Gott im Aufblick auf seine Macht und Weisheit und seine Bereitschaft zu helfen und Sünde zu vergeben, d. h. Übel hinwegzunehmen, nicht mutlos verzagen, sondern ihn anrufen, suchen und finden (40 27 41 10. 14 43 1. 5. 25 44 2. 8. 22 49 23 50 2. 10 51 1. 7 54 4 55 6).

Frische Kräfte gibt er dem Müden,
Reichlich Stärke leiht er dem Schwachen.
Ob auch kraftlos Knaben ermatten,
Jünglinge müde zusammenbrechen,

Neu erstarken, die Jahwe traun,
Gleich wie die Adler, treiben sie Schwingen,
Laufen einher und werden nicht müde,
Gehen dahin und werden nicht matt. (40 29–31).

Solch göttlichem Handeln gegenüber verschwindet menschliches Tun. Ermahnungen zum Handeln fehlen bei Deuterojesaja ganz. Verdienste sich vor dem universalen Gott zu erwerben, ist nicht möglich; um seiner selbst, um seiner Ehre willen, handelt er (43 25 48 10 f.). Auch kultisches Handeln verliert in gewissem Sinne seine Bedeutung:

Der Libanon reicht nicht zum Brennholz,
Sein Wild genügt nicht zum Opfer. (40 16).

Auf Opferforderungen hat Jahwe Israel gegenüber nicht bestanden (43 23 f.). Eine Polemik gegen den Kult, wie sie die alten Profeten trieben, liegt diesem Schriftsteller freilich fern; auch er denkt sich das neue Zion als die „heilige Stadt“ (48 2 52 1) mit einem neuen Tempel (44 28), und den Rückzug der Heimkehrenden als priesterliche Prozession (52 11). Der Kultus ist auch für ihn die angemessene würdige Form der Gottesverehrung, seinen

inneren Gehalt jedoch erhält er erst dadurch, daß er dem Einen Gotte erwiesen wird. Deshalb ist diese Verehrung auch kein Privileg Israels; alle Völker werden einst den Einen anerkennen, allem Fleisch soll seine Herrlichkeit sich offenbaren. Er kann seine Ehre keinem Götzen geben; alle sollen ihm allein Ehre erweisen, sich vor ihm beugen, Könige und Fürsten vor ihm niederfallen (40$_5$ 41$_1$ 42$_{8.\ 10–12}$ 44$_{23}$ 45$_{6.\ 14.\ 23}$ 49$_7$). Das ist das Ziel der Geschichte, dem Deuterojesaja entgegenjauchzt, das er im Überschwang dichterischen Entzückens schon zu erleben glaubt.

Im Rahmen dieser enthusiastischen Geschichtsperspektive begreift der Schriftsteller die Geschichte des eigenen Volkes. Der universale Monotheismus hat bei ihm den nationalen Gedanken nicht zersetzt; ohne Abschwächung hält er mit brennender Seele den Glauben an die bevorzugte Stellung Israels und an das besondere Verhältnis Jahwes zu ihm fest. Israel ist Jahwes Volk, und Jahwe Israels Gott (40$_{1.\ 27}$ 41$_{10.\ 13\,f.\ 16\,f.\ 20\,f.}$ 43$_{3.\ 14\,f.\ 20}$ 44$_6$ 45$_{3.\ 11.\ 13.\ 15}$ 47$_4$ 48$_{2.\ 17}$ 49$_{7.\ 26}$ 50$_{10}$ 51$_{15.\ 22}$ 52$_{4–7.\ 9}$ 54$_{5\,f.}$ 55$_5$). Die Israeliten sind Jahwes Söhne und Töchter (43$_6$), er ihr Schöpfer und Bildner von Mutterleibe an (43$_{1.\ 15}$ 44$_{2.\ 24}$ 45$_{11}$ 51$_{13}$ 54$_5$). Israel ist der Same Abrahams, des Freundes Jahwes (41$_8$); Jahwe ist Israels Gatte, Israel sein Weib (50$_1$ 54$_{5\,f.}$). Von den Enden der Erde hat er Israel geholt, aus ihren Winkeln herbeigerufen (41$_9$ 42$_6$ 48$_{12}$ 49$_1$), hat es erwählt (41$_{8\,f.}$ 42$_1$ 43$_{10.\ 20}$ 44$_{1\,f.}$ 45$_4$ 49$_7$), mit Namen genannt (43$_1$ 49$_1$), an die Hand genommen (42$_6$). Israel ist sein (43$_1$), er liebt es und hält es wert, trägt und behütet es (42$_{1.\ 6}$ 43$_4$ 46$_{3\,f.}$). Den Segen zahlreicher Nachkommenschaft hat er an Abraham und Sara erfüllt (51$_{1\,f.}$), hat sein Volk aus Ägypten befreit (52$_{12}$), es durchs Schilfmeer geführt (43$_{16\,f.}$ 51$_{10}$), in der Wüste erquickt (48$_{21}$) und David herrliche Verheißungen gegeben (55$_3$). In Israel hat er Wohnsitz genommen; Jerusalem ist seine Stadt (45$_{13}$), die heilige Stadt (48$_2$ 52$_1$). Nur in Israel ist Gott (45$_{14}$). Nur hier hat sich seit Urzeiten Gott kundgetan (43$_{9\,ff.}$ 44$_{7\,f.}$).

Israel freilich hat sich dieses Vorzugs keineswegs würdig gezeigt. Wieder folgt der Schriftsteller überlieferter Beurteilung. Wie schon Jakob, sein Stammvater, sündigte, so taten es auch die Nachkommen, die durch Götzendienst das Heiligtum entweihten (43$_{27}$). Halsstarrig war Israel, ein Eisenband sein Nacken, seine Stirne von Erz; treulos und abtrünnig war es von Mutterleibe an (48$_{5.\ 8}$). Hätte es gehorcht, so hätte es Freude und Heil erleben können (48$_{18}$). So aber zürnte Jahwe seinem Erbe (47$_6$ 51$_{17.\ 21\,f.}$), verkaufte und verstieß es seiner Sünden wegen (50$_1$), übergab es dem Bann und den Lästerungen (43$_{27}$) und brachte es unter die Tyrannei Babylons, und selbst da noch haben sie sich nicht um Jahwe bemüht:

Mich hast du, Jakob, nicht gerufen,
Um mich dich, Israel, nicht bemüht[1],
Mir kein Brandopferlamm geopfert,
Mit Schlachtungen mich nicht geehrt;
Nicht quält' ich dich mit Opfergaben,
Nicht plagt' ich dich mit Weihrauch je,
Nicht kauftest du um Geld mir Würzrohr,
Speistest mich nicht mit Opferfett, —
Du quältest mich mit deinen Sünden,
Du plagtest mich mit deiner Schuld. (43 22–24).

Dennoch ist das Maß der Leiden Israels weit über das verdiente und von Jahwe gewollte gestiegen. Längst ist seine Schuld bezahlt, Doppeltes schon empfing es für seine Sünden (40_2). Was es jetzt leidet, ist unschuldiges, unverdientes Leiden[2]. Nicht müde wird der Dichter, dies schwere Leiden seines Volkes zu schildern, der Unglücklichen, Elenden, Beraubten und Gefangenen, die vor Durst verschmachten, die krank und siech, von Gott geschlagen, unter Hohn und Verachtung der Menschen leiden müssen (41_{17} $42_{7.22}$ 44_3 $49_{7.13.24\,f.}$ $50_{6.10}$ $51_{7.14.17.21}$ $52_{1\,f.14}$ $53_{3\,f.10}$ 55_1). Der Schuldige ist jetzt der Babylonier, der hochmütige und erbarmungslose Peiniger und Tyrann, gegen den der Ingrimm des Dichters immer wieder leidenschaftlich losbricht ($46_{1–2}$ 47 $49_{7.26}$ $51_{13.23}$). Freiwillig und ohne Widerstreben hat sich Israel unter das Schicksal gebeugt (50_6), aber in schmerzlicher Verzagtheit will ihm jede Hoffnung schwinden ($40_{10.13.27}$ $42_{7.18–20}$ $43_{5.8}$ $44_{2.8}$ 46_{12} $49_{14.24}$ $51_{7.12}$ 54_4). Ist denn all das Leiden, all die Mühsal umsonst, nutzlos gewesen? (49_4). Aber der Dichter hat die Antwort gefunden: es ist Gott nicht genug, Israel wiederherzustellen; Israel soll auch die Heiden allesamt zu der ihm geschenkten Erkenntnis des Einen, wahren Gottes bringen. Eben das ist der Zweck der leidensvollen Geschichte des Volkes.

So begreift der Verfasser Israels besonderen Beruf in der Völkergeschichte. Ihm hat sich Jahwe seit alters geoffenbart als ein Gott, der das Zukünftige voraussagen konnte, was kein heidnischer Götze je getan. Alle heidnische Mantik war nur Geschwätz; was Jahwe dagegen voraussagte, traf immer ein. Wie ein roter Faden zieht sich dieser Weissagungsbeweis durch die ganze erste Hälfte des Buches hindurch, immer von neuem variiert ($41_{22–29}$ 42_9 $43_{9–13}$ $44_{7–8.24–28}$ $45_{18–25}$ $46_{9–11}$ $48_{3–8.14–16}$). Israel allein ist das Volk, das die Lehre Jahwes im Herzen trägt (51_7). Deshalb ist es der Knecht Jahwes ($41_{8\,f.}$ $42_{1.10}$ 43_{10} $44_{1\,f.21\,(26)}$ 45_4 48_{20} $49_{3.5}$ 50_{10} 51_{16} 52_{13}), sein Bote (42_{19} 44_{26}), der Zeuge Jahwes (43_{10} 44_8). Israel ist der Profet des wahren

[1]) L. בי statt כי und streiche בי.

[2]) $52_{3–6}$ will die völlige Rechtswidrigkeit auch der früheren Bedrückungen dartun, ist aber vielleicht sekundär (s. o. S. 321).

Gottes, der mit dem göttlichen Geiste begabt die Wahrheit Gottes zu den Völkern hinausträgt, nicht marktschreierisch und lärmend, aber treu und unermüdlich (42_{1-4}). Dazu mußte es leiden, um die Lehre zu erhöhen und zu verklären (42_{21}). Sein Mühen soll nicht umsonst sein; denn es genügt Jahwe nicht, jetzt nur das kleine Israel wiederherzustellen, sondern Israel soll durch seine Zerstreuung in alle Welt zum Lichte der Heiden werden, damit Jahwes Heil bis ans Ende der Erde reiche (49_{1-6}). Jahwe hat ihm die Zunge der Jünger gegeben, die Gabe profetischer Rede, um die Müden mit holdem Worte zu weiden; Morgen für Morgen weckt er ihm das Ohr, wie die Jünger zu hören, und willig erfüllt Israel seinen Beruf, voll Zuversicht zu Jahwe in allen Leiden und Mißhandlungen (50_{4-9}). So sollen nun alle Völker zur Erkenntnis geführt werden, alle sollen vor ihm die Kniee beugen, Cyrus ebenso wie Ägypten, Kusch und Saba, sie alle werden den wahren Gott anerkennen (40_5 41_{25} $45_{3.\ 6.\ 14.\ 23-25}$ 49_7 51_4). So krönt herrlicher Erfolg das mühevolle Werk des Knechtes Jahwes, und die Heidenvölker selber müssen des tiefsinnigen Rätsels Lösung in reuevollem Bekenntnis aussprechen (53_{1-12}):

Wer hätt's geglaubt, was wir vernahmen?
Wem wurde Jahwes Arm enthüllt?
Auf wuchs er vor uns[1] wie ein Schößling,
Der Wurzel gleich aus dürrem Land.

Nicht hehr und herrlich anzuschauen,
Kein Anblick schön und liebenswert;
Entstellt, unmenschlich war sein Anblick,
Sein Aussehn Menschen nicht mehr gleich[2].

Verschmäht, von Menschen ganz verlassen,
Vertraut mit Krankheit, schmerzensreich,
Vor dem das Antlitz man verhüllte,
Und den wir achtungslos verschmäht.

Doch wahrlich, unsre Krankheit trug er,
Sich[3] lud er unsre Schmerzen auf;
Wir hielten ihn für den Gestraften,
Von Gott geschlagen und geplagt.

Er ward durchbohrt für unsre Sünden,
Zerschlagen gar für unsre Schuld;
Er trug die Strafe uns zu gute,
Wir wurden heil durch seinen Schmerz.

Wir irrten alle wie die Schafe,
Ein jeder ging den eignen Weg;
Ihn ließ die Strafe Jahwe treffen,
Die wir verdienten insgesamt.

Mißhandelt beugte er den Rücken,
Tat nicht den Mund zum Reden auf,
Gleichwie ein Lamm geführt zum Schlachten,
Ein Schaf, das vor dem Scherer schweigt[4].

---

[1]) L. לפניו. — [2]) Aus 52_{14} eingesetzt. — [3]) Füge הוא ein. — [4]) Streiche v. 7b.

So kam er um durch Drang und Nöte —
Wen kümmerte sein arg Geschick[1]?
Dem Land der Lebenden entschwand er,
Für unsre Schuld[2] traf ihn der Tod[3].

Man gab ein Grab ihm bei Verbrechern,
Bei Frevlern[4] eine Ruhestatt[5],
Ihm, der nie Missetat begangen,
Der nie im Munde Trug geführt.

Jahwe gefiel es, ihn zu schlagen,
— — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — —[6]

Schau'n soll er Samen, lange leben,
— — — — — — — — — —[7]
Aus Mühsal seine Seel' erlösen[8],
— — — — — — — — — —[9]

Schuldlos er[10] viele schuldlos machte,
Lud selbst sich ihre Sünden auf;
Drum unter vielen soll er erben,
Kriegsbeute teil'n mit großer Schar,

Weil er sein Leben[11] hingegeben,
Sich zu den Frevlern zählen ließ,
Indem er vieler Sünde büßte,
Für ihre Schuld[12] ins Mittel trat.

Universale und nationale Hoffnung verschmelzen und durchdringen sich in diesem Zukunftsbilde. Ihr Gegensatz löst sich in dem Gedanken des zeitlichen Werdens: Israels geschichtlicher Beruf ist es, die Völker alle zur Erkenntnis des wahren Gottes zu bringen, und die Erreichung dieses letzten Ziels wird dadurch zugleich ein Triumf Gottes und ein Triumf Israels.

Auf dem Boden der Völkergeschichte verwirklicht sich die Herrschaft Gottes. Der fremde Heide Cyrus muß ihm als Werkzeug dienen; um Israels willen holt Jahwe ihn, seinen Gesalbten und Freund, aus weiter Ferne herbei, verleiht ihm den Sieg über Könige und Völker und schickt ihn nunmehr gegen Babylon, damit er den Todfeind Israels und seines Gottes besiege, Israel aus der Gefangenschaft befreie und Jerusalem mit seinem Tempel neuerstehen lassen ($41_{2\,f.\,25}$ 42_{13} 43_{14} $45_{1-5.\,13}$ 46_{11} $48_{14\,f.}$ 49_{17}). Wie Cyrus selber hierdurch Jahwe erkennen lernt, so dient er gleichzeitig dem höheren Zwecke, auch die Völker zur Erkenntnis Jahwes zu führen (41_{25} 45_{6}).

So kehrt Israel aus der Gefangenschaft heim, wundersam durch die Wüste geleitet von seinem Gotte, der als triumfierender

---

[1]) L. vielleicht דרכו statt דורו. — [2]) L. מפשעינו. — [3]) L. nach LXX נָגַע לָמָוֶת. — [4]) L. עשי רע. — [5]) Korrumpiert. — [6]) V. 10aβ korrumpiert.

[7]) Nicht sicher gedeutet. — [8]) Vielleicht ist יצילהו einzusetzen.

[9]) Korrumpiert. — [10]) Streiche עבדי. — [11]) Streiche למות. — [12]) L. mit LXX לפשעיהם.

Sieger mit seinen Waffenträgern in dem festlich geschmückten Zion seinen Einzug hält (40 3. 9 f. 43 19 f. 48 20 49 6. 9. 11 52 1. 7 f. 11 f. 55 12). Die Wiederherstellung Gesamtisraels erfolgt, indem auch die übrigen Israeliten der weiten Diaspora von allen Himmelsrichtungen, von den Enden der Erde heimkehren, von den Heidenvölkern selbst geleitet (43 5 f. 49 6. 12. 18. 22 f.). So zahlreich wird Israel nun, daß sein Land ihm zu eng wird (44 3–5 48 19 49 19–21 51 2 54 1–3). Jerusalem und die Städte Judas erstehen aus ihren Trümmern, der Tempel auf Zion wird neugebaut (44 26. 28 45 13 49 16 f. 51 3 52 9 54 3. 11 f.), und wie der Dichter von der Herrlichkeit des neuen Zions ein fantastisch prächtiges Bild entwirft, so müssen nun auch alle bunten Farben der Eschatologie das übrige Gemälde der Endzeit schmücken. Paradiesische Fruchtbarkeit wird im Lande herrschen (41 18 f. 51 3 55 1 f. 13), der Reichtum der Völker fließt Israel zu (43 3 f. 45 14 53 12 54 3). Sieghaft und hehr triumfiert es über all seine Feinde, ein Hirte der Völker, vor dem sich alles beugt (41 12. 15 f. 44 6 45 14 ff. 23 ff. 49 7. 23 52 13. 15 53 1 55 4 f.). Feindesnot und Drangsal hat ein Ende, ewiger Friede, Glück und Heil wird herrschen (40 11 44 3 f. 45 8. 17 49 9 f. 19 52 1 54 9 f. 14 55 3), jubelnd preist Israel seinen Gott (41 16 51 3), seinen Erlöser (43 14 44 6. 22 f. 45 17 47 3 48 17. 20 49 7. 26 52 9 54 5. 8), der die Verheißungen an David erfüllt (55 3).

All diese Herrlichkeit aber dient doch in letzter Linie der Verherrlichung Jahwes, dessen Macht, bisher verhüllt (53 1 vgl. 51 9), nun wundervoll offenbar wird (40 5), der jetzt erst wirklich als König seine Herrschaft antritt (40 10 52 7), indem er seine Herde weidet (40 11 49 9 f.) und von dem ihn sehnsüchtig erwartenden Völkern anerkannt wird (45 6. 14. 23). Alle Welt, die ganze Natur jubelt und jauchzt ihm zu (44 23 49 13 55 12).

Damit erfüllt sich das Endziel der Geschichte; das Heil ist nahe, das Neue kommt (40 5. 8 41 26 f. 42 9. 14 43 9, 12 44 7 45 19. 21. 23 46 9 f. 13 47 9 48 3. 6 f. 9–11. 16 51 5 54 7 f. 55 10 f.). Himmel und Erde vergehen (51 6), aber der Schöpfergott, der in der Vorzeit die Mächte des Chaos besiegte (51 9) und durch die Sintflut hindurch die alte Welt rettete (54 9), schafft eine neue Welt, eine neue Schöpfung (48 7).

Die Bedeutung Deuterojesajas läßt sich durch drei Punkte bestimmen. Erstens denkt er den monotheistischen Gedanken rational zu Ende, indem er nicht nur den Einen Gott als absoluten Herrn der Natur und Geschichte betrachtet, sondern auch die Existenz der Götzen rundweg bestreitet und ihren Kult nicht nur als eine Beleidigung des alleinige Verehrung beanspruchenden Jahwe, sondern als lächerliche Torheit hinstellt.

Zweitens zieht er die praktische Konsequenz des Monotheismus in dem Gedanken der Heidenmission. Da alle Völker

zur Erkenntnis der Wahrheit kommen sollen, so hat der, der die Erkenntnis schon besitzt, d. h. Israel, die Aufgabe, das Licht der empfangenen Erkenntnis auszubreiten. Praktisch ist dieser weitausschauende Gedanke Deuterojesajas im Judentum vielfach gehemmt worden, teils durch partikularistische Engherzigkeit, teils durch Mangel an enthusiastischem Schwung, wodurch man statt selbst Mission zu treiben, die Bekehrung der Heiden einem eschatologischen Handeln Jahwes zuschob. Im Diasporajudentum ist der Gedanke der Mission dennoch nicht ohne weitwirkende Folgen geblieben, hat aber freilich erst im Christentum seine volle Stoßkraft gewonnen.

Drittens gibt Deuterojesaja eine Antwort auf das Problem der Theodizee. Nach allgemeiner Anschauung war Leiden und Unglück Wirkung des zürnenden Gottes, der ursprünglich in blinder Wut ein Opfer, in gesitteterer Zeit als Hüter des Rechtes gesetzliche Strafe verlangte. Während eine ältere noch kollektivistisch denkende Zeit keine Schwierigkeit darin fand, daß auch Unschuldige, etwa die Geschlechtsangehörigen, Kinder und Enkel des Schuldigen mitgestraft wurden, ging die spätere Zeit zu rein individueller Rechtspraxis über, und dementsprechend erklärten die Theoretiker der Religion auch das Strafverfahren Gottes als ein rein individuelles, indem sie jedes Leiden und Unglück des Einzelnen als göttliche Strafe individueller Sünde hinstellten. Rein doktrinär leugnete man, weil dem Grundsatz göttlicher Gerechtigkeit widerstreitend, die Tatsache unschuldigen Leidens und strich damit, statt eine Lösung des Problems zu suchen, die Frage der Theodizee einfach weg; diese Theorie hat im Judentum geherrscht, bis sie sich durch ihre eigene Unwahrhaftigkeit innerlich zersetzte. Deuterojesaja geht nicht auf dieser Bahn. Wohl erkennt er die Sünde der Väter an, die am gegenwärtigen Schicksal Israels schuld gewesen ist, aber die bloße Betonung göttlicher Strafgerechtigkeit gibt ihm keine befriedigende Erklärung. Nicht die Frage nach dem Grunde, sondern nur die nach dem Zweck kann ihm das Problem lösen. Wozu dient das schwere, schuldlose Leiden des aus der Heimat vertriebenen, in alle Welt zerstreuten Israels? Es dient dazu, antwortet er, daß alle Völker weit und breit durch Israel zur wahren Erkenntnis Gottes geführt werden. So ordnet sich das Leiden Israels dem hohen göttlichen Gesamtzwecke unter:

Denn meine Gedanken sind nicht eure Gedanken,
Und nicht eure Wege sind meine Wege, ist Jahwes Spruch,
Sondern soviel[1] der Himmel höher als die Erde,
So sind meine Wege höher als eure Wege,
Und meine Gedanken als eure Gedanken. (55 8–9)

[1]) L. mit LXX כְּגָבַהּ.

Um den Gedanken des Leidens zu veranschaulichen, verwendet der Dichter wohl mancherlei Bilder, das Bild vom Kranken, den die Gottheit geschlagen hat, das Bild des vom Arm der Gerechtigkeit gestraften Verbrechers oder des auf dem Altar dargebrachten Sühnopfers, aber es wäre verfehlt, aus diesen Bildern eine Theorie des Verfassers zu konstruieren, zumal keins von ihnen dem tiefsten Gedanken, den er betont, gerecht wird: Israel leidet nicht als ein passives Opfer, weder um göttlichen Zorn noch um göttliche Gerechtigkeit zu befriedigen, sondern es leidet in Freiwilligkeit. Nicht wie ein blindwütender Dämon wird der Gott Deuterojesajas durch ein beliebig ihm gebotenes Opfer besänftigt, ihm liegt auch nichts an der peinlichen Innehaltung eines Strafgesetzes, welchem wohl gar die mystische Übertragung der Strafe auf ein unschuldiges Objekt als Rechtssühnung des Verbrechens gilt, sondern alles göttliche Handeln ist durch den Zweck der erlösenden Liebe, allumfassender Heilsabsichten bestimmt. Damit sind alle untersittlichen Kategorien kultischer oder juristischer Art ausgeschaltet. Israel ebenso wie sein Gott handeln aus rein sittlichen Motiven, beide einig in dem Streben, die Völker insgesamt zur Erkenntnis zu führen. Im freiwilligen Leiden übernimmt Israel als Gottes Profet die eigene Sache Gottes und stellt sich damit auf Gottes Seite. Der Gegensatz zwischen göttlichem und menschlichem Willen ist innerlich aufgehoben und damit eine religiöse Lösung des Theodizeeproblems gezeigt, die nicht nur im Sinne Deuterojesajas auf Israel, sondern auch individuell anzuwenden gewesen wäre.

IX. Haggai und Sacharja.

1. Juda während des Exils.

Seit 586 lag Jerusalem in Trümmern. Die Stadtmauern und der Tempel waren zerstört, und auf dem verwüsteten Zion tummelten sich die Füchse (Klg. 5_{18}). Wie gründlich die Babylonier gehaust hatten, lehrt Neh. 2_{11-20} und Jer. 31_{38-40}. Dennoch darf man die Angaben der profetischen Schriftsteller nicht pressen, die oftmals den Eindruck erwecken, als sei alles dem Erdboden gleich gemacht und völlig unbewohnt gewesen[1].

[1]) Vgl. Jes. 44_{26} 45_{13} $49_{8.\ 16-21}$ 52_{9} $54_{1\ ff.\ 11\ ff.}$ 58_{12} $60_{10.\ 15}$ 61_{4} 62_{4} $64_{9\ f.}$ Jer. 9_{11-15} 17_{26} $22_{4\ f.\ 8\ f.}$ $30_{18\ ff.}$ 32_{44} $33_{10.\ 13}$ 44_{2} Hes. 36_{33-38} 38_{12} Sach. 7_{7} u. a.

Das gilt weder von Jerusalem noch von der judäischen Landschaft. Die Zahl der in den Jahren 597, 586 und 581 Deportierten betrug nach dem genauesten unserer Berichte nicht mehr als $3023 + 832 + 745 = 4600$ (Jer. 52_{28-30})[1]; auch wenn man dazu noch diejenigen hinzurechnet, die 586 nach Ägypten auswanderten, so ergäbe sich doch, daß die Zahl der Zurückgebliebenen beträchtlich größer gewesen sein muß, als die der Weggeführten[2]. Freilich schränkte sich das von Judäern besiedelte Gebiet im Laufe des Exils beträchtlich ein durch das Vordringen der Edomiter, welche sich im ganzen Süden des einstigen Königreiches Juda festsetzten und die Kalibbiter aus Hebron nordwärts drängten[3]. Auch andere Gebietsverluste scheinen hinzugetreten zu sein; nach den Andeutungen des Nehemiabuches (Neh. 3. 7. $12_{28\,f.}$) umfaßte das jüdische Gebiet im 5. Jahrhundert nur etwa die Nordhälfte des ehemaligen Königreiches Juda, und dazu kam, daß nicht nur der Besitz der Küste verloren gegangen war, sondern auch die Grenzgegenden gemischte Bevölkerung aufzuweisen hatten[4].

Die Klagen über Hohn und Haß der Nachbarvölker verstummten seitdem nicht mehr[5]; schon Nehemia hatte mit ihrer Feindschaft zu tun[6]. Da vor allem der hauptstädtische Adel und das Beamtentum von den Babyloniern weggeführt worden war, so bestand die Masse der Zurückgebliebenen vorwiegend in der ärmeren Landbevölkerung[7]. Aus den Listen Neh. 3 und 10_{18-43} erfahren wir Namen solcher Geschlechter, die vor der Ankunft der Exulantenschar Esras im Lande wohnten, also vielleicht gar nicht im Exil gewesen sind; wir hören da von Priestern, Leviten, Sängern, Torwächtern und Laien. Wir erfahren, daß neben den adligen Grundbesitzern (Neh. 3_5) auch die besitzlose Bevölkerung zu geschlechtsförmigen Ortsverbänden zusammengeschlossen war (Neh. 3. $7_{8\,ff.}$), ebenso wie auch die Handwerker geschlechtsartige Gilden bildeten[8]. Wie in der Diaspora (Hes. 8_1 vgl. 14_1 20_1), bestand auch in Palästina die

---

[1]) Nach 2. Kg. 24_{16} sollen bei der ersten Deportation 8000, nach 2. Kg. 24_{14} 10000 samt Schmieden und Schlossern weggeführt worden sein.

[2]) Guthe, Gesch. des Volkes Israel 1904[2] S. 255f. schätzt die Zahl der Weggeführten auf ein Achtel (bzw. auf ein Viertel) der Gesamtbevölkerung.

[3]) Hes. $25_{12\,ff.}$ $35_{7.\,10\,ff.}$ Klg. $4_{21\,f.}$ Ps. 137_7 1. Chr. $2_{50\,ff.}$

[4]) Neh. 4_6 vgl. auch 7_{37} mit 6_2.

[5]) Jes. 16_6 $25_{10\,f.}$ 34_8 Jer. 12_{11} Hes. 21_{33-37} 25 $26_{1\,ff.}$ $28_{24.\,26}$ 35 $36_{6\,f.\,15}$ Am. 1_{6-12} Zeph. 2_{8-10} Sach. 9_{1-8} Klg. $2_{16\,f.}$

[6]) Neh. $2_{10.\,17.\,19}$ $3_{33\,ff.}$ 5_9.

[7]) 2. Kg. 24_{14}; דלת עם הארץ.

[8]) Neh. $3_{8.\,31\,f.}$ vgl. 1. Chr. 2_{55} $4_{14.\,21.\,23}$ und dazu Namen wie hallōḫēsch, kolḫōze Neh. 3.

alte Geschlechterverfassung unter der Leitung der Ältesten fort[1]. Neben diesen finden wir einheimische Verwaltungsbeamte, und zwar in den kleinsten Verwaltungsdistrikten sārīm (Neh. 3), während in Jerusalem später 150 s^{e}gānīm erwähnt werden, die am Tische des Statthalters aßen[2]. Dieser Statthalter (pāḥā) von Juda, der in persischer Zeit den Titel tiršātā führte (Neh. 7 $_{70}$ 8 $_{9}$) und ein Gehalt von 40 Schekel für den Tag bezog (Neh. 5 $_{14\,f.\,18}$ vgl. Mal. 1 $_{8}$), wurde von der Regierung ernannt. Im Jahre 586 war es ein Judäer Gedalja, der in Mispa residierte, und auch später finden wir Einheimische in dieser Stellung, Scheschbassar, Serubbabel, Nehemia. Vermutlich hat der Posten dauernd bestanden, wie denn auch Mal. 1 $_{8}$ Neh. 5 $_{15}$ andere Statthalter genannt werden, die, wie es heißt, das Volk ziemlich rücksichtslos behandelten. Militärisch scheint Juda in persischer Zeit unter dem Kommandanten von Samaria gestanden zu haben (Esr. 4 $_{8\,ff.}$ Neh. 3 $_{34}$); im übrigen war es dem Satrapen von Syrien (^{c}Abarnaharā) unterstellt (Esr. 5 $_{3\,ff.}$).

Von der Lage der Bevölkerung läßt sich teils durch direkte Nachrichten, teils durch Rückschlüsse aus späterer Zeit ein gewisses Bild gewinnen. Wie seit alters, trieb man vorwiegend Acker-, Wein- und Obstbau (Hagg. 1 $_{6.\,10\,f.}$ 2 $_{16.\,19}$ Sach. 2 $_{8.\,10}$ 8 $_{10.\,12}$ Neh. 10 $_{32}$ 13 $_{15}$)[3]; der Handelsmarkt, der wöchentlich in Jerusalem stattfand, lag zu Nehemias Zeit in den Händen tyrischer Kaufleute (Neh. 13 $_{16}$). Bis zu dieser Zeit war Jerusalem nur schwach besiedelt (Neh. 11 $_{1}$), so daß das jüdische Land Hes. 38 $_{11}$) ein Bezirk von Bauernhöfen genannt werden kann. Obwohl die Bevölkerung im allgemeinen ärmlich war (vgl. Hagg. 2 $_{7\,f.}$), darf man sich die Zustände nicht allzu hilflos denken. Haggai redet von behaglichem Wohnen in getäfelten Häusern (Hagg. 1 $_{4}$), und die Mißstände, die die sozialen Unterschiede herbeizuführen pflegen, fehlten nicht, so daß Sacharja Anlaß hat, die Diebe und Meineidigen im Lande zu bedrohen (5 $_{5\,ff.}$), und Nehemia für eine Schuldentlastung der von den Adligen bedrückten Kleinbauern Maßregeln treffen muß (Neh. 5 $_{1\,ff.}$). Man litt unter häufigen Hungersnöten, hatte beträchtliche Steuern an die Regierung zu zahlen (Neh. 5 $_{4.\,14\,f.\,18}$ Esr. 4 $_{13}$ Mal. 1 $_{8}$) und war zu mancherlei Frohndiensten und Abgaben gezwungen (Klg. 5 $_{4.\,13}$). Wenn sich Hes. 33 $_{24\,ff.}$ über den Übermut der im Lande Zurückgebliebenen entrüstet, so wird dies Urteil der allgemeinen Stimmung der Palästinenser schwerlich gerecht. Die

---

[1]) Esr. 5 $_{5.\,8\,f.}$ 6 $_{7.\,14}$: Älteste; Neh. 2 $_{16}$ 4 $_{13}$ 5 $_{7}$ 6 $_{17}$ 13 $_{17}$: Freie = Adlige.

[2]) Neh. 5 $_{17}$ vgl. 2 $_{16}$ 4 $_{8.\,13}$ 5 $_{7}$ 7 $_{5}$ 13 $_{11}$.

[3]) Ebenso auch die Exulanten in Babylonien (Jer. 29 $_{5.\,28}$), vgl. dagegen Hes. 17 $_{4}$.

große Masse wird sich in stumpfsinniger Gleichgültigkeit den neuen Verhältnissen angepaßt haben, während nachdenklichere Leute um das entschwundene Glück Jerusalems trauerten (Klg. 2. 4. 5).

Die religiöse Haltung der Landbevölkerung war nicht wesentlich anders als in vorexilischer Zeit. Die Reformen Josias waren schon unter seinen Nachfolgern nicht mehr aufrecht erhalten worden; der Lokalkult bestand weiter, und Hes. $33_{23\,ff.}$ polemisiert heftig gegen denselben, ebenso wie auch spätere Profetenstellen sein Weiterbestehen nach dem Exil bestätigen (Jes. 1_{29} $17_{7\,f.}$ 27_9 30_{22} 57_{3-13} Hos. 14_9 Mi. $5_{11\,ff.}$ 6_7). Vom Geiste der großen Profeten lebte, trotz solcher Äußerungen wie Klg. 2_{14} $5_{7.\,16}$, wenig in dieser Bevölkerung Judäas; den babylonischen Exulanten, die sich in der Nähe ihrer Königsfamilie als die wahren Vertreter Israels und seiner Religion fühlten, galt das „Landvolk" in Palästina als gottlos und götzendienerisch (Jer. 24_{4-10} Hes. 12_{17-20} $33_{23\,ff.}$), und ihr Anspruch, jetzt rechtmäßige Eigentümer des Landes zu sein, als frecher Dünkel (Hes. 11_{15}). Neben dem Lokalkulte bestand auch in Jerusalem ein bescheidener Kultus weiter. Schon in Jer. 41_5 wird von Leuten aus Sichem, Silo und Samaria erzählt, die bald nach der Zerstörung der Stadt Opfergaben nach Jerusalem bringen wollten, und wenn Hagg. 2_{14} das Vorhandensein einer Opferstätte in Jerusalem voraussetzt, so braucht diese nicht erst durch Scheschbassar 538 eingerichtet worden zu sein. Der Tempel freilich mit der Lade (Jer. 3_{16}) und den Urim und Tummim (Neh. 7_{65}) fehlte; Fest- und Sabbatfeiern waren vergessen (Klg. 2_6), statt dessen beging man Fasttage (Sach. $7_{3.\,5}$ 8_{19}), besonders am 7. des 5. Monats, dem Tag der Verbrennung von Stadt und Tempel, daneben an den Tagen des Beginns der Belagerung, der Eroberung der Stadt und der Ermordung Gedaljas (vgl. 2. Kg. $25_{1.\,8\,f.\,25}$ Jer. 39_2 $41_{1\,ff.}$). Levitische Geschlechter scheinen im Lande ansässig geblieben zu sein (Neh. 3 Esr. 10), und wenn Hes. $44_{9\,ff.}$ die götzendienerischen Leviten von den im Heiligtum zu Jerusalem treu gebliebenen sadokidischen Leviten unterscheidet, und die ländlichen Leviten gegenüber den Sadokiden zu Subalternen degradiert wissen will, so spiegeln sich darin vielleicht erst Gegensätze nachexilischer Zeit. Es ist möglich, daß es auch während des Exils Priester in Jerusalem gab; in Klg. 1_4 ist jedenfalls von Priestern die Rede, in Klg. 2_9 von Profeten. Das Priesterkollegium, welches Hagg. 2_{11} Sach. $7_{1\,ff.}$ Tora erteilt und dessen Oberpriester Josua ben Josadak ist, braucht nicht erst seit der Ankunft Scheschbassars 538 zu bestehen; im Gegenteil könnte gerade die Vorstellung der Schuld Josuas (Sach. 3) dafür sprechen, daß er als Vertreter der Zurückgebliebenen gedacht wäre. Das Hohe-

priestertum steht auch später mit den Landesbewohnern durch Mischehen in Verbindung (Esr. $10_{18\,f.}$ Neh. $13_{4.\,28\,f.}$), und der zu Esras Zeit angesehene Priester Meremot ben Uria gehört dem Geschlechte Hakkōs an (Esr. 8_{33} Neh. 3_{21}), welches Neh. 7_{63} Esr. 2_{61} als nicht reinisraelitisch bezeichnet wird.

Der Anstoß zum Neubau des Tempels ging nicht von den Landesbewohnern, sondern von den Babyloniern aus. Scheschbassar, vielleicht Jechonjas Sohn Schen'assar (1. Chr. 3_{18}), der zu diesem Zwecke 538 nach Jerusalem kam, scheint ein Sprößling des Königshauses gewesen zu sein. Gerade unter den Angehörigen der davidischen Dynastie und in den Kreisen der weggeführten Aristokratie wird man das Leben in der Fremde und die degradierte soziale Stellung besonders schmerzlich empfunden haben. Der geblendete Zedekia war nach Jer. 52_{11} (vgl. 2. Kg. 25_7 Hes. 12_{13}, aber Jer. $34_{4\,f.}$) im Gefängnis gestorben. Da war es ein Ereignis für die babylonische Judenschaft gewesen, als nach Nebukadnezars Tode Ewilmerodach den Davididen Jechonja aus dem Kerker erhob (2. Kg. 25_{27-30}); dieser stand damals in der Mitte der Fünfziger. Eine solche Auszeichnung bedeutete, daß die Regierung den Davididen als rechtliches Oberhaupt der Judenschaft in Babylonien anerkannte; möglich, daß der Titel nāsī eben diese Stellung ausdrückt, ein Titel, mit dem später Scheschbassar (Esr. 1_8) bezeichnet wird; in seiner neuen Charge als Statthalter der Provinz Juda heißt er päḥā (Esr. 5_{14}). Durch die dem Jechonja erwiesene Gunstbezeugung werden die Hoffnungen der Davididen auf eine Wiederherstellung des alten Staatswesens lebendig geworden sein, Hoffnungen, welche nicht unbegründeter waren, als z. B. die der tyrischen Dynastie, welche schon von den Babyloniern in ihre heimische Stellung wiedereingesetzt worden war (Josephus, c. Ap. I 21). Während volkstümliche Profetenstimmen, wie Jes. 13 f. 21_{1-10}, den Fall des feindlichen Babylons weissagten, mögen die Davididen selbst ihre Hoffnungen eher auf die Regierung gesetzt haben, wie denn auch die babylonischen Namen dieser Davididen — Scheschbassar, Serubbabel — zeigen, daß sie es verstanden, sich den neuen Verhältnissen anzupassen.

Da erfolgte die Eroberung Babylons durch die Perser 539. In dem Bestreben, die Zuneigung der neuen Untertanen zu gewinnen, gestattete Cyrus den Juden, ihren Tempel auf Regierungsunkosten wiederherzustellen und gab ihnen die von Nebukadnezar weggenommenen Gold- und Silbergeräte des Tempels zurück. Scheschbassar wurde mit königlichem Ferman (Esr. 5_{13-16} 6_{3-6}) ausgerüstet und zum Statthalter der Provinz Juda ernannt. Ob er allein nach Judäa zog oder in größerer Begleitung, ist nicht auszumachen; da Esr. 5 f. nichts davon berichtet und der chro-

nistische Bericht Esr. 1 von einer Rückkehr Judas und Benjamins keine Gewähr der Zuverlässigkeit bietet. Es wird berichtet, daß Scheschbassar den königlichen Auftrag damals vollzog und nach Esr. 5_{16} die Fundamente zum Tempel gelegt habe. Wenn die Juden Esr. 5_{16} behaupten, daß seitdem am Tempel gebaut worden sei, so entspricht dies nicht den im Buche Haggai vorausgesetzten Tatsachen. Zur Zeit Haggais 520 war die Bauarbeit am Tempel längst liegen geblieben, der Eifer der armen judäischen Bevölkerung, die mit Not und Mißwachs zu kämpfen hatte, war über den Sorgen des Alltags erlahmt, und die persische Regierung durch wichtigere Dinge in Anspruch genommen. Auf dem Trone saß seit 529 Kambyses, welcher nach dem Tode des Amasis dessen Sohn Psammetich III. 525 besiegte und Ägypten zur persischen Provinz machte. Während Kambyses noch in Ägypten weilte, brach 522 ein Aufstand in Persien aus, dem nach Besiegung des Magiers Gaumata und Erhebung des Hystaspiden Darius der Aufruhr in allen Teilen des Reiches folgte. Das Perserreich, das den Höhenpunkt seiner Macht erreicht zu haben schien, wurde in seinen Grundfesten erschüttert, und erst eiserner Anstrengung des Darius gelang es, durch harte Kämpfe, die bis ins Frühjahr 519 dauerten, die alte Herrschaft neu aufzurichten und den Frieden des Reiches wiederherzustellen, den er durch eine Neuorganisation der Provinzialverwaltung festigte.

In Judäa hatte die Sendung Scheschbassars alte dynastische Hoffnungen wieder in die Erinnerung gerufen. Während jetzt 520 ein Neffe jenes Davididen, Serubbabel, den Posten des Statthalters bekleidete, erhob der nationale Gedanke, unter dem Eindruck der aufregenden politischen Ereignisse, noch einmal sein Haupt; seine Wortführer waren Haggai und Sacharja.

2. Die Schwarmgeister und der Tempelbau.

Daß Haggai und Sacharja zurückgekehrte Exulanten gewesen wären, läßt sich nicht nachweisen, wie denn überhaupt in ihren Büchern nichts den Eindruck erweckt, als ob die damalige Gemeinde von Jerusalem in ihrem wesentlichen Bestande erst vor 18 Jahren aus Babylonien eingewandert wäre. Vielleicht gehörten sie beide zu den dauernd am Heiligtum auf Zion wirkenden Profeten, an denen es auch nach dem Exil nicht gefehlt hat (vgl. Neh. $6_{6f.}$). Bei Sacharja scheint das aus Sach. $7_{3f.}$ hervorzugehen; denn auf die an die Priester und Profeten gerichtete Anfrage gibt Sacharja ohne weiteres Bescheid, weiß sich also als Sprecher dieser Gruppe; und Szenen wie Hagg.

$2_{10\,ff.}$ und Sach. $6_{9\,ff.}$ spielen sich wohl am Orte des Heiligtums ab. Falls der Profet Sacharja, der in Esr. 5_1 6_{14} als „ben ʿIddo" bezeichnet wird[1], mit dem Neh. 12_{16} genannten Sacharja aus dem Priestergeschlechte ʿIddo identisch wäre, so hätte er einem angesehenen Priestergeschlechte angehört, dessen Häuptling er später unter Jojakim, dem Nachfolger des Hohenpriesters Josua, etwa um 475 gewesen wäre. Daraus würde sich zugleich ergeben, daß er zur Zeit seines profetischen Auftretens 520, wie die meisten Profeten, noch verhältnismäßig jung war.

Die Formen der Profetie Haggais und Sacharjas sind im allgemeinen die alten des nābī (Hagg. $1_{1.\,(3.)\,12}$ $2_{1.\,10}$ Sach. $1_{1.\,7}$ vgl. 7_3). Sie fühlen sich als Gesandte Jahwes (Hagg. 1_{12}); ihr Auftreten gilt als Beweis dafür, daß der „Geist" Jahwes unter der Gemeinde weilt (Hagg. 2_5 Sach. 4_6). Als Inspirierte, zu denen (bzw. durch deren Vermittlung) das Wort Jahwes gekommen ist (Hagg. $1_{1.\,(3)}$ $2_{1.\,10.\,20}$ Sach. $1_{1.\,7}$ $4_{6.\,8}$ 6_9 $7_{1.\,(3.)\,18}$), wirken sie durch öffentliche Rede (Hagg. 1_{12} Sach. 1_{14}) und von beiden sind Reden dieser Art verzeichnet (Hagg. 1—2 Sach. 4_{6b-10b} $6_{12\,ff.}$ $7_{4\,ff.}$). Durchweg halten sich ihre Worte in der Form der eigentlichen Gottesrede; nur in sekundären Stücken des Sacharjabuches (1_{17} $2_{11.\,15-17}$ $7_{7.\,11\,f.\,22}$) findet sich Mischung mit Errede. Überall sind es aktuelle Angelegenheiten, in die sie, sei es auf ausdrückliche Frage (Sach. $7_{1\,ff.}$), sei es, wie gewöhnlich, aus freiem Antriebe, durch ihre Weissagung eingreifen, während die sekundären Partien ihrer Bücher allgemeine eschatologische Gedanken reproduzieren. Gelegentlich wählen auch sie in hergebrachter Weise eine drastische Veranschaulichung ihrer Gedanken; so läßt sich Haggai vor den Augen der Menge priesterliche Tora erteilen (Hagg. 2_{10-14}), und Sacharja greift nach altem Brauch zur symbolischen Handlung, wenn er aus dem von den babylonischen Juden geweihten Silber und Gold eine Krone für Serubbabel verfertigen und dem zukünftigen Könige aufs Haupt setzen will (Sach. $6_{10\,f.}$); ob Serubbabel darauf eingegangen ist, ja ob die Sache wirklich zur Ausführung kam, ist die Frage. In alledem zeigen Haggai und Sacharja noch den enthusiastischen Charakter des älteren Profetentums. Was sie weissagen, ist nicht bloß traditionelle Eschatologie und liegt nicht in nebelhafter Ferne, sondern steht nahe bevor. Ganz bald wird es geschehen (Hagg. 2_6), so jauchzt Haggai; in kürzester Frist glauben beide die Erfüllung ihrer Verkündigung zu erleben, und ihr ganzes Wirken will nichts anderes sein als die praktische Vorbereitung der allernächsten Zukunft.

---

[1]) In Sach. $1_{1.\,7}$ wird der Profet bezeichnet als „ben Berechja ben ʿIddo". Das beruht vielleicht auf Vermischung mit Jes. 8_2.

Neben der profetischen Rede begegnet bei Sacharja als Offenbarungsform das Gesicht, aber nicht mehr die ekstatische Wachvision, sondern das Nachtgesicht (Sach. 1_8). Dabei handelt es sich, wie der bunte Wechsel der Gesichtsbilder zeigt, offenbar um Traumerlebnisse im Schlaf oder Halbschlaf[1]. Dies Auftreten der alten vulgären Traumvision ist ein Symptom für das Abflauen des profetischen Geistes nach dem Exil.

Den alten Profeten gleichen Haggai und Sacharja darin, daß auch ihr Auftreten durch bestimmte politische Ereignisse veranlaßt ist.

Es war im August 520, als Haggai mit seiner Weissagung vor die Öffentlichkeit trat. Die kleine ärmliche Gemeinde zu Jerusalem, abhängig vom Ertrag kärglichen Landbaus, litt wieder einmal unter den Folgen der Dürre und der Mißernte (Hagg. $1_{6.\,9-11}$ 2_{16}). An die siebzig Jahre war man nun im Elend, unter dem Zorn der Gottheit (Sach. 1_{12}), und wenngleich man sich eingestand, daß Jahwe nicht ohne Ursache erzürnt war, so schob man doch die eigentliche Schuld dem harten Regimente der Fremden zu (Sach. 1_{15}), unter welchem man seufzte und welches die ewige Unsicherheit der Zustände zu verursachen schien (Hagg. 2_9). Mochte Cyrus, der Perser, sich auch den Davididen vor zwei Jahrzehnten entgegenkommend gezeigt haben, das Volk merkte vom Wechsel des Regimentes drüben in der Welthauptstadt nicht allzuviel, und man haßte

---

[1]) Daß es sich bei diesen Nachtgesichten um wache Visionen im Aufblick zum bestirnten Himmel handele, wie neuerdings vermutet worden ist (Sellin, Einleitung in das AT. S. 103; Jaeger-Hommel, Reformation, 1909, 201—213), ist schwerlich richtig; denn nirgends ist vom Schauen des Himmels oder der Gestirne die Rede. Wenn der Engel den Visionär zum Anschauen des einzelnen Gesichtes aufweckt, „wie jemanden, der aus seinem Schlafe wach wird" (4_1), so zeigt der Ausdruck, daß nicht ein wirkliches Erwachen beschrieben, sondern daß die neue plötzliche Wahrnehmung nur mit dem Wachwerden verglichen werden soll. Auch das Erheben der Augen, von dem so oft, sowohl zu Anfang eines neuen Gesichtes, als innerhalb des einzelnen Gesichtes, die Rede ist (Sach. $2_{1.\,5}$ $5_{1.\,5-9}$ 6_1), bezeichnet nichts anderes, als den Vorgang der Erhebung vorher gesenkter Augenachsen, die bei jeder plötzlichen Wahrnehmung einer vorher nicht bemerkten Erscheinung eintritt. Die Wendung kann natürlich auch vom Aufschauen zum Himmel (Dt. 4_{19} Jes. 40_{26} 51_6 Ps. 123_1 vgl. Jer. 3_2 1. Chr. 21_{16}) oder zur Gottheit (2. Kg. 19_{22} Jes. 37_{23} Hes. 18_{12} vgl. Hes. 23_{27}), aber auch vom Schauen eines in der Ferne wahrgenommenen Gegenstandes (Gen. $13_{10.\,14}$ 22_4 24_{63} $33_{1.\,5}$ 37_{25} Dt. 3_{27} 2. Sam. 13_{34} 18_{24} Jer. 13_{20} Hes. 8_5 Ps. 121_1 Hi. 2_{12}), ja überhaupt von irgend etwas, das man plötzlich wahrnimmt (Gen. 18_2 22_{13} 39_7 43_{29} Num. 24_2 Jos. 5_{13} Ri. 19_{17} 1. Sam. 6_{13} Jes. 49_{18} 60_4), gebraucht werden. In diesem Sinne wird der Ausdruck auch vom Wahrnehmen im Traum oder im Gesichte verwendet (Gen. $31_{10.\,12}$ Dan. 8_3 10_5).

Babylon unter der neuen Herrschaft wie unter der alten. Da kam aus dem fernen Osten die Kunde von jenen Empörungen, die nach der Ermordung des Magiers (15. Okt. 521) in zahlreichen Provinzen ausgebrochen waren. Mit Heißhunger griff die Volksfantasie diese Gerüchte auf, die den nahen Sturz des Weltherrschers und die Befreiung Judas zu bedeuten schienen. Haggai und Sacharja waren es, die der Volkshoffnung Ausdruck verliehen.

Am Platze des in Trümmern liegenden Tempels, der üblichen Stätte profetischer Wirksamkeit, tritt Haggai auf. Wann kommt die Rettung? — von dieser Frage geht er aus. Warum ist sie nicht schon gekommen? Warum währt das Elend auch jetzt noch an? Und die Antwort des Tempelprofeten lautet: „Um meines Hauses willen, weil es in Trümmern liegt!“ (Hagg. 1_{9}). „Baut den Tempel, dann kommt das Heil sofort!“ So richtet er nun seinen zündenden Appell an die Spitzen der Gemeinde, an Serubbabel, den davidischen Prinzen, welcher Statthalter Judas war, und an Josua, das Oberhaupt der Tempelpriesterschaft. Für Serubbabel lag der Gedanke nahe, das Werk seines Oheims zu vollenden, und Josua als Oberpriester war natürlich gerne bereit, den Tempel wieder in Stand zu setzen. Eifrig griff man zum Werke; Steine lagen genug an der alten Trümmerstätte, Holz wurde herbeigeschafft von den damals noch waldreicheren Berghängen der Umgegend, und Serubbabel legte den Grundstein (Sach. 4_{9} Hagg. $1_{12–15}$). Aber die Mittel der armen Gemeinde reichten nicht weit (Hagg. $2_{7\,f.}$). Schon bald wurden verzagte Stimmen laut, welche die kümmerlichen Anfänge der Bauarbeit mit Achselzucken betrachteten (Sach. 4_{10}) und sie mit der Pracht des alten Tempels verglichen, von dem einige alte Leute noch zu berichten wußten (Hagg. 2_{3}). Aber Haggai ließ sich nicht irre machen. Anfang Oktober, als der Bau noch in den ersten Anfängen war, ermunterte er von neuem die Kleinmütigen. Wie kann man zagen, wo der Geist Jahwes sich wieder kraftvoll in der Gemeinde kundgibt (Hagg. $2_{4\,f.}$)? Die Mittel zur herrlichen Ausstattung werden schon kommen; denn in kurzem wird die große, längst geweissagte Erschütterung der Welt eintreten, der Zusammenbruch der Weltreiche, bei welchem Zion unversehrt bleiben soll. Dann fließen die Schätze der Heiden in Jerusalem zusammen, und der neue Tempel wird schöner und prächtiger als der alte werden (Hagg. $2_{6–9}$).

Aber die Erfüllung der Weissagung verzieht, und obwohl die Mahnung Haggais durch einen Gesinnungsgenossen, den Priesterjüngling Sacharja unterstützt wird (Sach. 1_{1}), erlahmt der Eifer der Menge gar bald. Stimmen werden laut, die den

Zweck der großen Anstrengungen nicht begreifen wollen; man hatte ja den Altar, auf dem man nach wie vor die rechten Opfer darbringen konnte. Unentwegt aber wehrt sich Haggai gegen solche Einreden. Was jetzt geopfert wird, so ruft er's Anfang Dezember der Menge zu, das ist, wie die Priester ihm selbst bezeugen, durchaus unrein (2 14); wie sollte da das Heil kommen? Erst die Vollendung des Tempelbaus kann die Vorbedingung der kommenden Rettung schaffen. Und er versucht's ihnen handgreiflich zu beweisen: ist nicht, seit man den Bau begonnen hat, tatsächlich die Dürre gewichen, hat nicht wirklich der Winterregen eingesetzt, so daß das Korn aus den Speichern auf die Felder hinausgetragen werden konnte (Hagg. 2 19)? Darum nur fleißig gebaut, dann muß der Segen herrlichster Fruchtbarkeit kommen (2 15 f. 18 f.). Und er fügt hinzu — am gleichen Tage —: dann werden die heidnischen Königstrone stürzen, Wagen und Rosse fallen und der Erbauer des Tempels, Serubbabel, jetzt nur Statthalter Judas, wird König werden über sein Volk (Hagg. 2 20–23 vgl. Jer. 22 24).

Die Wogen der Erregung scheinen allmählich hoch gegangen zu sein. Sacharjas Nachtgesichte, die zwei Monate später datiert sind, zeigen es. Ungeduldig wartete man auf die geweissagte Erschütterung der Welt; aber immer noch blieb es draußen in der Welt still und ruhig (Sach. 1 11 f.). Gern hätte man auch die in Ruinen liegenden Stadtmauern schnell aufgebaut (Sach. 2 5–9). Aber die Mittel fehlten dem armen Judenhäuflein. Ja ernstere Stimmen mischten sich in den Chor mit zaghaften Bedenken: wird Jahwe sich einem schuldbeladenen Priestertum und Lande, einer Gemeinde, die Diebe und Meineidige unter sich duldet, wirklich zuwenden (Sach. 3 1–9 5 1–4. 5–11)? Da gibt ihnen Sacharja glückverheißende, trostreiche Worte (Sach. 1 13). In wundersamen Bildern hat er's bei Nacht geschaut, was er nun zu Papier bringt. Nicht seinem Volke, sondern den sorglos ruhigen Heidenvölkern zürnt Jahwe, während er voll glühenden Eifers für Jerusalem und Zion brennt (Sach. 1 12–15). Die Hörner der Heiden ringsum in aller Welt sollen durch göttliche Mächte zerschlagen werden (2 1–4); unnötig ist's, sich um Jerusalems Stadtmauern zu grämen; denn so reich an Volk wird die Stadt werden, daß Mauern sie nicht fassen können, und Schutz wird Jahwe selber ihr gewähren (2 5–9). Die Schuld des Priestertums wird Jahwe nicht mehr ansehen; denn wenn erst Serubbabel den Tempel vollendet hat, wird Josua dauernd Zutritt bei der Gottheit erhalten, um wirksame Fürbitte für alle Verschuldungen des Volkes einzulegen (3 1–9). Serubbabel und Josua sind die beiden Gesalbten Jahwes, auf denen seine Augen ruhen (4 1–6 a. 10 b–14). Aller Fluch, der auf dem Lande lastet, wird dann die

Häuser der Diebe und Meineidigen treffen (5_{1-4}), und die Schuld wird aus Juda hinweggetragen ins babylonische Land (5_{5-11}). Dort findet sie ihre Sühne, wenn Jahwe die Wagen des Gerichts in alle Lande aussendet, um seinen Zorn am Lande des Nordens zu stillen (6_{1-8}).

Während so die Jerusalemer den Sturz des Perserreiches vor der Tür wähnten, waren die Wellen der enthusiastischen Bewegung auch zu den babylonischen Juden gedrungen. Die Szene Sach. 6_{9-15} gehört offenbar noch in jene stürmische Zeit, ehe die persische Regierung sich um die Dinge in Jerusalem kümmern konnte und als weitreichende politische Hoffnungen noch laut geäußert werden durften. Eine Gesandtschaft der Juden aus Babylonien brachte Silber und Gold als Weihgaben für den neuen Tempel. Sacharja, auf der Höhe seiner politischen Begeisterung für das kommende Reich des Davididen, trat damals unter die Ankömmlinge und erklärte, aus diesem Silber und Gold solle die Königskrone für Serubbabel gefertigt werden. Vor seinen Augen stand das Bild einer neuen politischen Zukunft seines Volkes: ein davidischer König auf dem Tron, neben ihm der Priester Josua, und die frommen Juden der Diaspora, die kommen, um am Tempel Jahwes zu bauen (6_{9-15}).

Man pflegt es als selbstverständlich anzusehen, daß Serubbabel sich den Ideen der beiden Enthusiasten hingegeben habe, und denkt ihn sich als Empörer gegen die persische Regierung, den bald darauf das notwendige Schicksal ereilt habe. Notwendig ist diese Annahme nicht. Durch den Hinweis auf das Fehlen des messianischen Gedankens in der Sammlung eschatologischer Sprüche Sach. 7—8 oder durch die unsichere Gleichsetzung des Fragstellers von Sach. 7_1 mit einem Nachfolger Serubbabels wird sie nur ungenügend begründet. Die Tradition, die Serubbabel als den Vollender des Tempelbaus betrachtet, ist jedenfalls älter als der Chronist (vgl. Esr. 6_7); denn auch der Redaktor des Sacharjabuches teilt offenbar bereits diese Meinung (Sach. $4_{7.\ 9\,f.}$), und sie wird wohl richtig sein. Wenn Profeten den Serubbabel als künftigen König in jenen Jahren ausriefen, so beweist das nicht, daß Serubbabel darauf einging. Ähnliches behauptete Sanballat auch von den jerusalemer Profeten zu Nehemias Zeit, welche im Auftrage Nehemias diesen zum König von Juda proklamiert haben sollten, was Nehemia bestritt (Neh. $6_{6\,f.}$). Vielleicht hat auch Serubbabel als persischer Beamter genug politische Klugheit besessen, um sich in ein so bedenkliches politisches Abenteuer einzulassen, dessen Aussichtslosigkeit auf der Hand lag.

Wie völlig das Unternehmen der Judenschaft zu Jerusalem vom guten Willen der persischen Obrigkeit abhing, zeigte sich

bald genug. Es mag im Jahre 519, nachdem Darius im Frühjahr glücklich Herr der Empörungen geworden war, geschehen sein, daß der damalige syrische Satrap Hystanes (Uštanni), der von dem verdächtigen Unternehmen der Jerusalemer Kenntnis erhalten hatte, dem Bau des Tempels Einhalt gebot. Den Juden blieb nichts anderes übrig, als sich auf die vor Jahren erteilte Erlaubnis des Cyrus zu berufen, und nach einer Erkundigung bei Darius wurde ihre Behauptung als wahr anerkannt. Darius war einsichtig genug, den religiösen Wünschen der Juden zu willfahren, und versprach ihnen sogar fiskalische Unterstützung zur Vollendung des Baus und zur Darbringung regelmäßiger Opfer für das Leben des Königs und seiner Söhne (Esr. 5 f.).

So war auch dieses Hindernis beseitigt, und der Bau konnte nun ungestört seiner Vollendung entgegengehen. Möglich ist, daß die beiden Gottesworte Sacharjas, die jetzt in die fünfte Nachtvision eingeschaltet sind, etwa dieser Zeit angehören. Nicht mit Macht und Gewalt soll es geschehen, — so klingt es leise warnend aus dem Munde des Profeten, — sondern durch Jahwes Geist! Die Hindernisse sollen beseitigt, und der Tempel unter den Jubelrufen der Menge durch Serubbabel vollendet werden (Sach. 4_{6b-10a}). Dann werden die Skeptiker, die noch immer zweifelnd das Unternehmen betrachten, voll Freude sich von ihrem Irrtum überzeugen.

Der Bau schritt rüstig vorwärts. Im November 518 war man bereits so weit gekommen, daß man sich fragte, ob das Trauerfasten, das bis dahin um die Verbrennung des alten Tempels am 9. Tage des 5. Monats gehalten wurde, noch am Platze sei, und Sacharja war es, der den Fragstellern die Antwort Jahwes gab, daß alle Trauertage fortan ein Ende haben und in Freudenfeste verwandelt werden sollten. Immerhin dauerte es noch fast zweieinhalb Jahre, bis Anfang März 515 das Werk vollendet wurde und die feierliche Tempelweihe vor sich gehen konnte (Esr. 6_{15})[1]. Erst hiermit war ein realer Boden geschaffen, auf dem die jüdische Kultusreligion sich im Heimatlande gesund entwickeln konnte. Den Profeten erging es, wie es den Profeten stets ergangen ist: solange die Verwirklichung ihrer Weissagungen wahrscheinlich erschien, hatte man ihnen Konzessionen gemacht, soweit diese mit den Interessen der herrschenden Kreise nicht in Widerspruch standen; sobald sie ins Unrecht gesetzt wurden, verachtete man ihre Worte. Die messianische Hoffnung, die Haggai und Sacharja in ihrem Enthusiasmus fast verwirklicht glaubten, verlief im Sande und wurde,

[1]) Am 3. XII. oder wohl besser nach III. Esr. am 23. XII.

wie all die großen Sehnsuchten der Profeten, auf die eschatologische Zeit vertagt. Spätere Hand hat auch aus den Weissagungen Sacharjas den Messias Serubbabel gestrichen und teils den Sproß Davids an seine Stelle gesetzt, teils die jenem gegebenen Verheißungen auf den Hohenpriester übertragen, der damals in der jüdischen Hierokratie die führende Größe geworden war.

3. Die Vulgarisierung des Profetentums.

Haggai und Sacharja sind bereits Kinder des Epigonentums. Die Zeit der großen Profetie war vorüber. Die Profeten der alten Zeit waren starke Persönlichkeiten gewesen, die ihrer Zeit vorauseilend als einzelne die Anschauungen der Masse bekämpfen hatten; Haggai und Sacharja stehen auf dem Boden der gemeinen Anschauung. Selbst da, wo sie tadelnd das Volk aus dem Schlafe der Mattherzigkeit und des Zweifels aufzurütteln suchen (Hagg. 1_{2} 2_{14} Sach. $4_{6.\ 10}$), entspricht ihr Streben den innersten Instinkten der Menge. Die Vorstellungswelt Sacharjas nähert sich vielfach den fantastischen Ideen volkstümlichen Denkens, welches die übersinnliche Welt mit märchenhaften Gestalten bevölkerte, mit übernatürlichen Figuren, die den Hofstaat der Gottheit bilden, Reitern auf buntfarbigen Rossen, die als göttliche Boten die weite Welt durchjagen, gebannten Geistern im Topfe und Weibern mit Storchenflügeln, die durch die Lüfte schweben. Der Zauberglaube des Volkes macht sich geltend, wenn Jahwe die Ernte durch Anblasen geheimnisvoll verschwinden läßt (Hagg. 1_{9}), oder wenn der auf eine Rolle geschriebene Fluchspruch das Haus des Diebes und Meineidigen verhext (Sach. 5_{4}).

Sind schon dies Symptome vulgärer Anschauung, welcher Haggai und Sacharja näher stehen, so zeigt sich das noch weit stärker in den eigentlichen Fragen der Religion, in der die großen profetischen Gedanken auf die Höhenlage vulgärer Anschauung zurückgebogen erscheinen.

In der Gottesvorstellung bleibt zwar das universale Element soweit bestehen, als es längst in das Volksdenken übergegangen war. Jahwe ist Herr nicht nur über die Natur Palästinas (Hagg. 1_{5-9} 2_{15-19}), sondern über Himmel und Erde, das Meer und das Trockene (Hagg. $2_{6.\ 21}$), ein Herr der ganzen Erde (Sach. 4_{14} 6_{5}), der über allen irdischen Reichtum verfügt (Hagg. 2_{8}); seine Augen überschauen alle Lande (Sach. 4_{10}), und seine Boten ziehen nach allen vier Ecken der Welt (Sach. $1_{10\,f.}$ $6_{1\,ff.}$). Darum unterstehen auch alle Völker der Erde seiner Macht (Hagg. $2_{7.\ 22}$ Sach. 2_{4} 5_{11}). Aber dieser theoretische Universalis-

mus paart sich mit rein nationaler Abzweckung. Ein positives Interesse hat Jahwe doch nur an Israel. Die Völker sind da, um zerschmettert (Sach. 2_4), ihre Reiche und Trone, um gestürzt zu werden (Hagg. 2_{22}). Ihnen gilt der Zorn, den Jahwe an ihnen zu kühlen brennend verlangt (Sach. 1_{15} 6_8). Sein gütiger Eifer gilt allein Zion (1_{14}), dessen Königtum er wieder aufrichten will, dessen künftigen Herrscher er schon erwählt hat, dessen Tempel er bauen will, um sich in Herrlichkeit dort niederzulassen, und dessen wundersamen Schutz er selber übernehmen wird (Hagg. 1_8 $2_{7.\,23}$ Sach. 2_9 $3_{1\,ff.}$ 4_{14} 6_{9-15}).

Der Grund des göttlichen Zornes über die Heiden ist ihre feindselige Bosheit gegen Juda. Weil sie Juda zerstreut haben, wird Jahwe sie zerschmettern (Sach. 2_4); weil sie eigenmächtig zum Unglück Judas mithalfen, ist er in grimmigem Zorn gegen sie entbrannt (Sach. 1_{15}). Vor allem ist es Babylon-Persien, dem die Rache des Gottes gilt (Sach. 5_{11} 6_8). Zwar hat Jahwe einst auch seinem Volke „ein wenig" gezürnt (Sach. 1_{15}) — nichts ist bezeichnender als dieses „ein wenig" —; aber die Schuld ist, wie auch Deuterojesaja schon geurteilt hatte, längst und hart genug gebüßt; ein dem Brande entrissenes Holzscheit ist Josua, der Priester (Sach. 3_2). Nun redet der milde Gott zu seinem Volk trostreiche und gütige Worte (Sach. 1_{18}).

Weshalb aber ist das Heil nicht längst gekommen? Weshalb liegt Fluch auf dem Lande, Mißwachs und soziale Not (Hagg. 1_{5-11} 2_{15-17} Sach. 3_9 $5_{3.\,6}$)? Weshalb gab es bislang keine Sühne vom schuldhaften Fluche (3_{1-9})? Die alten Profeten hätten auf die Sünden des Volkes verwiesen, moralische und religiöse. Bei Haggai und Sacharja verlautet davon so gut wie nichts[1]; wenn es Diebe und Meineidige im Lande gibt (5_{3-4}), so ist das nach Anschauung der individualistischen Zeit nicht Schuld der Gemeinde, und ihre einstige Ausscheidung wird durch Gott selbst geschehen. Die Ursache des Fluches ist vielmehr das Fehlen einer würdigen Kultstätte — so urteilen beide Tempelprofeten einmütig. Haggai meint, daß eben das die Ursache des langjährigen Mißwachses sei; reine Opfer seien an der Ruinenstätte unmöglich darzubringen, aber schon mit dem Beginn des Tempelbaus habe sich das Blatt gewendet, und mit seiner Vollendung werde der volle Segen notwendig eintreten (Hagg. $1_{4.\,8}$ $2_{3.\,7.\,9.\,11-14}$). Und ebenso Sacharja: wenn erst der Tempel wieder stehn wird, dann hat der Oberpriester als Fürbitter freien Zugang zur Gottheit und kann die Schuld des Volkes an Einem Tage sühnen und damit alle Not beseitigen (Sach. 3_{3-9}). Dann

---

[1]) Sach. 1_{2-6} 7_{9-10} 8_{16-17} sind wohl nicht sacharjanisch.

mögen die Gottlosen, mag Babylon vom Fluche getroffen werden (Sach. $5_{4.\ 11}$), das Volk ist frei davon. Die ganze Beurteilungsweise ist so durchaus kultisch, daß man fast verwundert ist, bei Sacharja eine Ausführung, wie 7_{5-6}, über den Unwert des Fastens zu lesen, die an ältere profetische Anschauungen erinnert; sie findet freilich ihre Ergänzung in dem Gedanken, daß die Fasttage zu kultischen Festtagen werden sollen.

Dem kultischen Charakter der göttlichen Forderungen bei Haggai und Sacharja entspricht die vorwiegend materielle Fassung des religiösen Gutes; die moralische Verinnerlichung, die beides durch die großen Profeten der alten Zeit erfahren hatte, tritt stark zurück. Äußere Nöte sind es, die man durch Vollendung des Tempelbaus und Erfüllung der kultischen Pflichten beseitigen zu können hofft. Der Mißwachs, unter dem man leidet, soll herrlicher Fruchtbarkeit der Felder, Weinberge und Obstgärten weichen; der Regen soll nicht mehr ausbleiben und die Natur ihren Segen ausschütten (Hagg. 1_{5-11} 2_{15-19}). Bares Geld, an dem es den Bauern meistens fehlt, wird in Fülle herbeiströmen, wenn die Völker ihre Schätze nach Jerusalem tragen; gehört doch Jahwe alles Silber und Gold der Welt! (Hagg. 2_{7-8}). Die Unsicherheit des Daseins hat ein Ende, wenn die Heidenvölker vernichtet, ihre Reiche zertrümmert, ihre Wagen und Rosse gestürzt werden (Hagg. 2_{22} Sach. 1_{15} 2_{4} 5_{11} 6_{1-8}) und glücklicher Friede seinen Einzug hält (Hagg. 2_{6}). Keiner Mauer bedarf es dann für Jerusalem, das Jahwe selber als Feuermauer rings umgeben wird (Sach. 2_{9}). Die Menge der Menschen in Jerusalem und ihr Herdenbesitz wird größer sein, als die Stadt fassen kann (Sach. 2_{8}). Dann sitzt, wie einst, ein Sohn Davids auf Judas Königstron (Hagg. 2_{23} Sach. 4_{14} 6_{13}), und neben ihm wirkt einträchtig der Hohepriester, der allen durch Verschuldung verursachten Nöten mit seinen Opfern und seiner wirksamen Fürbitte zu wehren vermag (Sach. 3_{1-9} 4_{14} 6_{9-15}); der Fluch, unter dem man jetzt leidet, mag die diebischen und meineidigen Händler, die den Armen übervorteilen, möge den Todfeind Babylon treffen (Sach. $5_{4.\ 11}$). Herrlich und prächtig aber wird der Tempel sein, prächtiger noch als der Tempel Salomos, wenn die Schätze der Heidenvölker, ihr Silber und Gold, zu seiner Ausstattung verwendet werden (Hagg. 2_{7-8}) und Jahwe sich in seinem ganzen Glanze daselbst niederläßt (Hagg. 1_{8} Sach. 2_{9}).

Haggai und Sacharja bedeuten die wiedereintretende Vulgarisierung des judäischen Profetentums nach dem Exil. Die großen Ansätze der alten Profetie, welche auf eine Überwindung des partikularen Gottesbegriffs, der kultischen Religionsauffas-

sung, der materialistischen Zukunftshoffnung wiesen, sind so gut wie völlig unwirksam geworden. Seine geschichtlich große Rolle hat das Profetentum Judas ausgespielt, und während die Literaten der Folgezeit noch beschäftigt sind, die Arbeiten der Älteren zu sammeln und ihre Gedanken literarisch weiter auszuspinnen, geht die geistige Führerstellung im Judentum auf die Priesterschaft über.

X. Das Ende der alten Profetie.

1. Lage und Stimmung der Judenschaft im 5. Jahrhundert.

Die enthusiastische Bewegung zur Zeit Serubbabels bedeutet das letzte lebendige Aufflackern des alten nationalen Geistes in der palästinischen und babylonischen Judenschaft. Die politischen Ziele jener Zeit waren nicht erreicht worden; das Ergebnis der Bewegung war der Neubau des Tempels.

Völlig begraben hat das Judentum seine politischen Hoffnungen nicht. Auch nach Serubbabel gab es Davididen in Jerusalem. Den Statthalterposten freilich haben sie schwerlich seitdem wieder innegehabt (vgl. Neh. $5_{15.\,18}$ Mal. 1_8). Aber wir hören, daß mit Esra ein Davidide Ḥattusch ben Schekanja aus Babylonien heimkehrte (Esr. $8_{2\,f.}$). Für die Zeit um 400 bezeugt 1. Chr. 3, daß das davidische Geschlecht noch eine stattliche Zahl von Vertretern aufzuweisen hatte, und wenn der in den Papyri von Elephantine erwähnte ʿAnani mit dem 1. Chr. 3_{24} genannten ʿAnani identisch sein sollte, so wäre im Jahre 410 ein Davidide der Präsident des hohen Rates gewesen[1]. Noch Sach. 12_{12-14} kennt das davidische Geschlecht als das angesehenste der jerusalemer Geschlechter, welches zur Zeit des Verfassers den Vorrang vor der levitischen Priesterschaft einnimmt. Seitdem fehlen freilich unzweifelhafte Nachrichten über das davidische Haus; ob noch in der Makkabäerzeit Glieder desselben vorhanden waren, ist recht fraglich[2]. In den früheren Jahr-

---

[1]) E. Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine 1912 S. 72f.

[2]) Über Nachkommen des davidischen Hauses gibt es aus späteren Zeiten noch folgende Nachrichten: 1) Von Hillel heißt es, daß er aus Babylonien gekommen und Davidide gewesen sei. Möglicherweise steht diese Tradition in Zusammenhang mit dem Anspruch davidischer Abstammung, den die Nachkommen Hillels, die Patriarchen von Tiberias (Juda I.), erhoben haben. 2) Die Berichte über Jesu davidische Abstammung fußen auf dem Messiasgedanken (doch vgl. Mr. 12_{35-37}); die Nachkommen Jesu sollen als

hunderten nach dem Exil jedoch hat gerade an dem Fortbestande des alten Königsgeschlechtes die messianische Hoffnung noch längere Zeit Nahrung gefunden. Die Erzählungsliteratur beschäftigte sich, wie das Büchlein Rut zeigt, mit den Ahnen des davidischen Hauses, und Dichter besangen das Auftreten eines künftigen Sprößlings des davidischen Geschlechtes, der die nationalen Hoffnungen erfüllen sollte (Jes. 9_{1-6} 11_{1-8} Mi. $5_{1.3}$ vgl. Ps. 2. 72. 89. 110. 132)[1].

Das alles ändert freilich nichts an der Tatsache, daß die politischen Hoffnungen der Judenschaft im allgemeinen vertagt waren. Kräftiger als zuvor stand das Perserreich nach der Organisation der Provinzialverwaltung durch Darius da. Eine selbständige politische Rolle zu spielen, war den Juden versagt, und nüchterner Überlegung mußte jeder Versuch dazu als Schwärmerei erscheinen.

Die Verhältnisse der Judenschaft waren unter der Herrschaft der Perser gut geordnet und geregelt. Cyrus ebenso wie Darius I. hatten der jerusalemer Gemeinde ihr ausdrückliches Wohlwollen gezeigt, und die Elephantinepapyri bezeugen das Gleiche für die Zeit Darius' II. So fehlte für die Menge der Anlaß, politische Veränderungen herbeizuwünschen. Das persische Beamtentum benahm sich nicht besser und nicht schlechter als orientalisches Beamtentum zu allen Zeiten. Mal. 1_8 wirft auf die Rechtsprechung der Satrapen nicht gerade das günstigste Licht, und Nehemia ($5_{15.18}$) beschreibt seine Vorgänger als harte Herren, deren hohe Einkünfte an Geld und Naturalien den kleinen Leuten ziemlich zur Last fielen. Indes mehr als hierunter litt das Volk unter dem dauernden sozialen Drucke; jüdische Vornehme drückten, wie zu allen Zeiten, den kleinen Mann (Neh. $5_{1ff.}$ Mal. 3_5). Dazu kamen die steten Miseren des täglichen Lebens, Dürre und Heuschrecken, und, durch sie verursacht, häufige Hungersnot. Im engen Kreise dieser Alltagssorgen bewegten sich die Interessen des Volkes, und sie waren es, die noch immer von Zeit zu Zeit profetische Männer zum Weissagen einer besseren Zeit antrieben.

Das Bewußtsein von der besonderen Bedeutung Judas und seiner Religion war bei den Palästinensern des 5. Jahrhunderts im Durchschnitt vielleicht geringer als bei den Juden der Dia-

---

Davididen von Vespasian, Domitian und Trajan verfolgt worden sein (Hegesipp bei Eusebius, hist. eccl). 3) Die jüdischen Exilarchen in Babylonien galten als Davididen. 4) Die Familie Abrabanel zu Lissabon behauptete im 15. Jahrhundert davidische Herkunft.

[1]) Auch sonst reden die Bearbeiter der Profetenbücher oft von dem künftigen Davididen vgl. Jes. 7_{15} 8_{18} 11_{10} 16_5 32_1 33_{17} Jer. $23_{5f.}$ 30_9 31_{21} 33_{15-17} Hes. 17_{22-24} $34_{23f.}$ $37_{24f.}$ Hos. 2_2 3_5 Am. 9_{11} Sach. 3_8 6_{12}.

spora. Diesen war der Eindruck des Exils und der Gegensatz gegen ihre heidnische Umgebung ein steter Antrieb, sich auf ihre religiöse Eigenart zu besinnen. In Palästina waren die Verhältnisse im großen und ganzen die alten geblieben; wohl stand seit 515 der Tempel wieder, aber die Priesterschaft hatte kein Interesse daran, sich von der nichtjüdischen Bevölkerung zu isolieren. Viele Judäer, gerade aus den vornehmsten Kreisen des Adels und des Klerus standen durch Heiraten in enger Beziehung zu den nichtjudäischen Bewohnern des Landes (Neh. 6_{17-19} $13_{4.\,23.\,28\,f.}$ vgl. Neh. 10_{31} Esr. 9f.), und diese ihrerseits beanspruchten und erhielten vielfach Anteil an den Vorrechten im Zionstempel (Neh. 2_{20} $13_{5.\,7\,f.}$). Hier lag vor allem der Grund für die Feindschaft Sanballats, Tobias und ihrer Freunde gegen Nehemia (Neh. $2_{10.\,19}$ 3_{33-35} 4_{1-2} $6_{1\,ff.\,14}$). Der altheimische Lokalkult bestand unter diesen Verhältnissen noch vielfach unangefochten fort. Adel und Priesterschaft waren strengeren Reformen, wie sie von Babylonien aus erstrebt wurden, wenig geneigt, und es bedurfte der kräftigen Hand eines Nehemia, um sie wirklich durchzuführen.

Auch das einheimische Profetentum war nicht das Element, von dem eine Begünstigung von Reformen zu erwarten war. Den Bestrebungen Nehemias standen die Profeten zu Jerusalem ebenso feindlich gegenüber, wie die Priester und Adligen (Neh. 6_{10-14}); und zeigten sich schon Haggai und Sacharja in vieler Hinsicht in den Bann vulgärer Anschauungen eingeengt, so gilt dies im allgemeinen auch von der Profetie des 5. Jahrhunderts; selbst der bedeutendste unter ihnen, der unbekannte Verfasser von Mal. 1—3, der noch einmal kräftige Töne moralischer Anklage erhebt, zahlt diesem epigonenhaften Wesen seiner Zeit den Tribut.

2. Letzte Vertreter des Profetentums.

Kein großes Ereignis der Geschichte, sondern eine kleine lokale Misere war es, die dem Verfasser von Mal. 1—3 in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts den Anstoß zum profetischen Auftreten gab. Unter Dürre und Heuschreckenplage hatte die judäische Gemeinde zu leiden (3_{10-11}). Als Fluch der Gottheit erschien sie den Leuten (3_{9}). Jammernd drängte sich die Menge der Bittflehenden um den Altar Jahwes und bedeckte ihn mit Tränen (2_{13}); umsonst fastete man, kasteite sich und brachte dem zürnenden Gotte Opfer dar (3_{14} 1_{9-10}); Jahwe schien die Opfer nicht anzusehen, die Gaben nicht anzunehmen (1_{10} 2_{13}). Verzagen und Zweifel erwachte unter den Leuten: hatte Jahwe

seine Gesinnung geändert (3_6), seine Liebe dem Volke entzogen (1_2)? Warum hatte der Fluch des Gottes sie getroffen (3_9)? Man war sich keines Unrechtes bewußt (3_7), und auch die Priester glaubten sich keines Versehens schuldig (1_{6-7}). Mißtrauisch und geringschätzig betrachtete schon manch einer die rituellen Bemühungen der Priesterschaft (2_9); wozu all das kultische Bemühen, wenn es doch zu nichts nützte (3_{14})? Oft genug hatte man sich's aus Profetenmunde versprechen lassen, daß Jahwe in seinen Tempel einziehen werde (3_1); er zeigte sich nicht (1_5). Wer sollte da noch an ein gerechtes Gericht des Gottes glauben (2_{17})? Straflos triumfierten die übermütigen Frevler; wahrhaftig, solche waren glücklich zu preisen (2_{17} 3_{15}).

Da drängt sich durch die jammernden Scharen, in starker Erregung, der Profet. In ihm empört sich etwas gegen dies verzagte Klagen. Mit heftigen Scheltworten wendet sich sein Wort an die Leute und die Priester, die am Altar hantieren. In lebhafter Rede und Gegenrede fängt er an zu diskutieren. Gottesrede nach alter Weise entströmt seinem Munde, unterbrochen von Tadel und Drohung, Mahnung und Tröstung des Predigers, dessen Leidenschaft von Ironie und Spott gesalzen ist.

Was er zu weissagen hat, ist das alte Wort, wie es Haggai und Sacharja schon verkündigt hatten: ganz nahe bevor steht das Erscheinen Jahwes am Tempel! Jene hatten geglaubt, mit der Vollendung des Tempelbaus werde der Gott sich einstellen; aber der Tempel war fertig geworden und alles beim alten geblieben. Nun klingt der enthusiastische Ruf von neuem: Man soll nicht verzagen; ganz plötzlich, ganz bald wird Jahwe sich zeigen! Unmittelbar bevor steht der Tag, an dem er seinen Boten sendet, der als Vorläufer dem göttlichen Könige den Weg bahnen soll, und dann wird der Gott wirklich seinen Einzug im Tempel halten (3_{1-2}). Denn er hat die schmerzlichen Klagen der Frommen wohl gehört (3_{16}); er wird sich ihrer erbarmen (3_{17}), ihnen Heil und Heilung (3_{20}), Regen und Segen (3_{10}) schenken. Die Heuschrecken sollen verschwinden, der Weinstock wird seine Frucht geben; alle Völker werden Judäa preisen als Land seines Wohlgefallens (3_{11-12}), und die Sonne des Heils wird den Frommen lachen, daß sie wie junge Kälber munter aus dem Stall auf die Weide hüpfen (3_{20}).

Soweit ähnelt die Erwartung unsers Profeten ganz dem, was ein Haggai und Sacharja ausgesprochen hatten. Aber während zu deren Zeit ein freudiger Optimismus, der an den Tempelbau sich knüpfte, die Gegensätze in der Gemeinde aufgehoben zu haben schien, treten diese jetzt mit aller denkbaren Schärfe hervor. Nicht an Jahwe liegt es, daß Israel ins Unglück kam, — er hat sich nicht geändert (3_6) und liebt Israel nach wie vor,

wie man's erkennen kann an dem Haß, mit dem er den Todfeind Jakobs, Esau, gerade jetzt wieder heimgesucht hat (1 2–5). Nein, die Israeliten lieben und ehren ihn nicht, wie sie es sollten. Damit ist der Profet bei seinem eigentlichen Thema, und nun ergießt sich ein Strom heftiger Anklagen über die versammelte Menge; sie selbst sind allein an allem Unglück schuld durch ihren mangelhaften Kult und ihre sittliche Verderbtheit.

Ein strenger Vertreter der Kultusreligion ist dieser Profet. Mit hartem Urteil tritt er den Leuten, die ihre Opfer auf dem Altar schlachten, um den Zorn der Gottheit zu beschwichtigen, entgegen: all ihr Opfern nützt ihnen nichts, weil sie minderwertige Tiere Jahwe darbringen, blinde, lahme und kranke Tiere. Priester und Laien verschulden sich gleichermaßen (1 8. 13 f.); jene, weil sie Kultweisungen gegen Jahwes Willen geben, diese, weil sie sich zum Sündigen verleiten lassen (2 6–9). Dem Profeten gilt dies als Mißachtung des Gottes, als Entweihung seines Namens (1 6. 12 f. 2 2). Bringen doch sogar die Heiden reine Opfer an ihren Kultstätten dem Einen Gotte dar (1 11)! Kultisch unreine Opfer aber sind nutzlos (1 9 f. 13); da schlösse man besser gleich die Tempeltüren ganz zu (1 10). Die levitischen Priester haben den Bund, den der Gott vor alters mit ihnen schloß und der auf einem gegenseitigen Verhältnis beruhte, durch kultische Nachlässigkeit mißachtet; darum verwandelt Jahwe nun ihren Segen in Fluch (2 2–5). Eifersüchtig wacht der Gott darüber, daß er um seine Gelübdeopfer (1 14), Zehnten und Abgaben (3 8–10) nicht betrogen wird, daß die Priester die rechten Kultanweisungen geben (2 6–9). In alledem geht der Profet auf der von Haggai und Sacharja gewiesenen kultischen Bahn weiter und bereitet den Boden, auf dem die strengen Reformen Nehemias und Esras zur Durchführung kommen sollten.

Neben dieser Betonung des Kultischen tritt die moralische Predigt in den Hintergrund. Wo sie hervortritt, knüpft sie an deuteronomische Tendenzen an: der Profet eifert gegen treulose Scheidung vom Jugendweibe (2 10. 13–16), gegen Zauberei, Ehebruch, Meineid, Bedrückung der Lohnarbeiter, Witwen, Waisen und Metöken (3 5). Es sind Zustände, wie sie bald darauf Nehemia vorfindet, wenn er das arme Volk verschuldet in den Händen der Großen findet und einen allgemeinen Schulderlaß durchsetzt (Neh. 5). Der Profet wird zum Anwalt der armen Leute. Voll Mißmut sprechen diese unter einander, preisen die Übermütigen glücklich, die durch Unrechttun vorwärts kommen und bei all ihrem herausfordernden Tun straflos bleiben (3 14–16 2 17).

Ihnen gilt der Trost des Profeten. Jetzt freilich scheint kein Unterschied zwischen Gottlosen und Frommen erkennbar zu sein (3 18). Aber man soll Jahwe nicht mit solchem

Gerede ärgern (2_{17} 3_{13}). Das Gericht steht vor der Tür und wird die Scheidung bringen. Gründliche Sichtung wird Jahwe unter den Leviten vornehmen; er wird ihnen den Arm abhauen, ihnen Kot ins Gesicht spritzen (2_3), damit ihm wieder rechte Opfer in Juda gebracht werden (3_{3-4}). All die Zauberer und Ehebrecher, Meineidigen und Bedrücker der armen Leute werden dem Gerichte verfallen (3_5); niemand von ihnen wird der Strafe entgehen (3_{19}). Die Frommen aber, die Jahwe in sein Merkbuch eingeschrieben hat, werden sein Eigentum sein; er erbarmt sich ihrer (3_{16-17}) und gewährt ihnen das Glück, das ihnen jetzt fehlt ($3_{10-11.\ 20}$), und die Genugtuung, die Gottlosen unter den Sohlen ihrer Füße zu zertreten (3_{21}).

Man sieht, mit schriller Dissonanz schließt die Profetie dieses Profeten, der in der Weise eines sozialen Redners der Stimmung der Menge Ausdruck verleiht und auf ihre Instinkte eingeht. Der Notschrei der gedrückten Menge klingt wieder aus seinen feurigen agitatorischen Worten. Er leitet die seitdem immer von neuem wiederholten sozialen Klagen ein, die fortan die ganze nachexilische Literatur durchklingen. Nicht als ob die Zustände gegenüber vorexilischen Zeiten wesentlich schlimmer geworden wären, aber das Bewußtsein der unteren Schichten scheint unter der individualistischen Entwicklung der Zeit heller geworden zu sein und gibt sich nun selber lebhaften Ausdruck.

Wie überall spiegelt sich die Gesamtanschauung des Profeten in seinem Gottesbegriff. Ein Kind der späteren Zeit, ist seine Vorstellung von der Gottheit natürlich durchaus universal. Überall unter den Völkern ist der Name des großen Königs Jahwe unter den Völkern gefürchtet (1_{14}); groß ist er über Israels Grenzen hinaus (1_5), groß sein Name unter den Völkern vom Osten bis zum Westen (1_{11}). Ja, theoretisch zieht er eine Konsequenz, die die Schranken des partikularen Gottesbegriffs ganz zu durchbrechen scheint, wenn er den Heiden gar zuspricht, daß auch sie Jahwe reine Opfer an all ihren Kultstätten darbringen (1_{11}); ist er doch der Gott des Himmels, der überall bei den Völkern verehrt wird. Dennoch darf diese theoretische Vorstellung nicht zu einer falschen Einschätzung der Gesamtanschauung des Profeten verführen. Erstens hält sich diese durchaus in den engen Schranken des vulgären Vorstellungskreises, der die alten nationalen Gedanken vom Volksgotte Israels bewahrt (2_{10} vgl. 2_{4-6}); denn die praktische Konsequenz, daß alle Menschen Kinder dieses Gottes sind, wird nicht gezogen; vielmehr sind die Israeliten die Kinder des Einen Gottes (2_{10}), zu deren Tempel auf Zion er einst kommen (3_1) und die er vor den Völkern verherrlichen wird (3_{12}). Der Beweis dafür, daß er sein Volk liebt, ist der Haß gegen dessen feindlichen Bruder Esau (1_{2-5}),

vielleicht die engherzigste Formulierung des Nationalgedankens im Alten Testament. Diese Enge des Gottesbegriffs wird aber zweitens dadurch noch größer, daß die Liebe des Gottes schließlich nur einem Teile des Volkes gilt, nämlich denen, die sich als die wahrhaft Frommen fühlen und als strikte Vertreter einer streng kultischen und sozialen Religion gegen die offiziellen Priester und gegen die Vornehmen und Regierenden auftreten. Jahwe ist hier im Begriff, zum Gott einer Sekte zu werden. Der Widerspruch, der so zwischen dem universalen Anspruch des Gottes und der partikularen Weise seiner Verehrung, zwischen Idee und Wirklichkeit entstand, mußte durch die Eschatologie ausgeglichen werden, auf die darum die Religion des Profeten ebenso wie die des späteren Judentums überhaupt hinausläuft.

Ähnliche Stimmungen der Judenschaft, wie in Mal. 1—3, spiegeln sich in manchen Teilen des sog. Tritojesaja, eines Epigonen, der bei guten Vorbildern, besonders bei Deuterojesaja in die Schule gegangen ist und der die Schrift jenes Meisters durch Jes. 56—66 ergänzt hat. Die Verhältnisse, die diese Kapitel voraussetzen, scheinen nicht nach Judäa, sondern in die Diaspora, vielleicht nach Ägypten zu weisen. Auch hier zeigt sich die Judenschaft von ähnlichen Hoffnungen wie in Palästina erfüllt. Sehnlichst wartet man, unter Not und Mangel leidend, auf das längst verheißene Heil, auf das Kommen des Gottes (58_{2} $59_{9\,ff.}$). Man fastet und kasteit sich, läßt den Kopf hängen und schreit in Sack und Asche zu Jahwe, ohne doch Gehör zu finden (58_{3}). Tumultuarische Szenen mit Zank und Schlägerei spielen sich unter der durch das anhaltende Fasten gereizten Menge ab (58_{4}). Vor ein derartiges Publikum tritt der Profet, um seine Anklagen zu erheben. All solches Fasten, erklärt er, nützt nichts; denn nur dann wird es Jahwe wohlgefällig sein, wenn es mit sittlicher Besserung verbunden ist, wenn man bestrebt ist, die Not der Armen und Bedürftigen tatkräftig zu lindern. Nur dann, aber dann auch wirklich, wird die Not weichen; Jahwe wird in seiner Herrlichkeit erscheinen, und Jerusalem aus seinen Trümmern neu erstehen. Schuld an der Verzögerung des Heils ist nur eins: die Sünde und Ungerechtigkeit des Volkes ($59_{1\,ff.}$). Die Führer der Gemeinde sind sittlich verdorben ($56_{10\,f.}$); in weiten Kreisen herrschen die alten kultischen Sünden und die Liebäugelei mit dem Heidentum ($57_{3\,ff.}$ $65_{1\,ff.\ 11\,ff.}$ $66_{3.\ 17}$). Jahwes heiligen Berg haben sie vergessen (65_{11}), einen neuen Tempel gar wollen sie bauen (66_{1}). Aber das Gericht wird diese Abtrünnigen ereilen (57_{13} $65_{12\,ff.}$), und nur die wenigen, die fromm geblieben sind ($57_{1\,f.}$), die wahren „Knechte Jahwes", werden gerettet werden ($65_{8\,ff.}$). Diese zu trösten, ist der Hauptzweck des Schriftstellers. Mit trostreichem Gottesworte beginnt er

seine Schrift: Mein Heil ist nahe! (56_1). Er fühlt sich, wenn er solches verheißt, als echter Profet, auf dem der Geist Jahwes ruht (61_1), und in hohem dichterischem Schwung weiß er das Erscheinen des Gottes zum Gericht, die Heimkehr der Diaspora und die Verherrlichung Jerusalems und seines Tempels zu besingen ($59_{15b\,ff.}$ 60—62. $63_{1\,ff.}$ $66_{6\,ff.}$). Am Tempel hängt die Frömmigkeit auch dieses Schriftstellers. Platz und Namen im Tempel zu erhalten, Gott wohlgefällige Opfer dort darbringen zu können ($56_{5.\,7}$), das Land zu erben und den heiligen Berg zu besitzen (57_{13} vgl. $65_{9\,f.}$), Priester Jahwes dort sein zu dürfen (61_1 vgl. 66_{21}), — das erscheint ihm als höchster Inhalt der Hoffnung für den Einzelnen. Die Forderung Jahwes besteht auch bei ihm in beidem, in Moral und Kult, oder wie er es als Laienpflicht formuliert: in der Vermeidung des Bösen und im Halten des Sabbats (56_2).

Etwa in die gleiche Zeit, wie Mal. 1—3 und Jes. 56—66, mag auch Joel ben Petuel gehören, der jüngste der mit Namen bekannten judäischen Schriftprofeten, dessen Aufzeichnungen in dem Kerne von Jo. 1—2 vorzuliegen scheinen. Joel ist vorwiegend Literat. Mit rhetorischer Anrede wendet er sich an seine Leser, um ihnen und der Nachwelt von einem denkwürdigen Beweise göttlicher Rettung und Verheißung Kunde zu geben (1_{2-3}). Eine ungewöhnlich schwere Heuschreckenplage hatte die Gemeinde in Judäa heimgesucht (1_4 vgl. 2_{25}). In dichterischer Darstellung ruft der Schriftsteller seinen Lesern jene Zeit der Not und des Mangels ins Gedächtnis zurück, die dem Abzuge jener verwüstenden Schwärme gefolgt war. Alle Frucht der Felder, der Wein- und Olivengärten war vernichtet; selbst die täglichen Speis- und Trankopfer am Tempel hatte man einstellen müssen, und das Landvolk jammerte und klagte mit den Priestern (1_{5-12}). Mit dem Schriftsteller durchleben die Leser noch einmal jene kummervollen Tage, als man auf Geheiß der Priester nach Jerusalem zu allgemeinem Fasten berufen ward, als die Menge im Tempelhofe stand und jammerte, während die Priester um den Altar sich scharten, ihre klagenden Litaneien sangen und Jahwes Hilfe anriefen (2_{15-17}). Aber Jahwe ist ein Gott, der sein Volk nicht im Stiche läßt. Was er damals — vielleicht durch Joels eigenen Mund — geredet, tröstliche Verheißung milder Güte, das hat er wahrgemacht: Regen hat er gespendet, daß die Auen anfingen zu sprossen und zu grünen ($2_{18-19.\,21-23}$). Voll froher Hoffnung darf man jetzt dem neuen Sommer entgegensehen, der die Tennen mit Korn, die Kufen mit Most und Öl füllen und reichen Ersatz für die Jahre der Heuschreckenplage schenken wird, so daß man demnächst beim Erntefeste jubelnd den Namen Jahwes wird preisen können ($2_{24.\,26a}$).

Der Interessenkreis Joels ist der des vulgären Profetentums. Der Abstand von den alten Profeten ist bei ihm am größten geworden. Von Anklagen gegen das Volk, Rügen falschen Kultes, Tadel des Unglaubens, Brandmarkung sittlicher Mißstände ist nicht die Rede. Joel steht ganz im Bannkreise der Volksanschauung, deren Vorstellungen, Interessen und Hoffnungen er teilt. Die Buße erschöpft sich für ihn in kultischen Klagegebeten, Fasten und Opfern; seine Hoffnungen beziehen sich auf den engen Kreis materieller Sorgen, die das Leben des Bauern ausfüllen.

3. Das Erlöschen des profetischen Geistes.

Obwohl Joel, ebenso wie die Verfasser von Mal. 1—3 und Jes. 56—66, bereits vorwiegend Literaten sind, spiegelt sich doch in ihren Schriften immer noch eine gewisse öffentliche, praktische Tätigkeit des Profetentums. Noch zur Zeit Sacharjas gab es in Jerusalem ein Profetentum, welches Hand in Hand mit den Priestern eine Art von offizieller Orakelinstanz am Tempel bildete (Sach. 7_3), und wenn es richtig ist, daß der Profet Sacharja selbst Priester war (vgl. Neh. 12_{16}), so wäre er noch ein spätes Beispiel für die Vereinigung priesterlichen und profetischen Charakters in Einer Person. Auch zur Zeit Nehemias finden wir in Jerusalem noch ein Profetentum, welches sich ganz nach Art der älteren Volksprofetie gebärdet. Wir hören aus Nehemias eigenem Munde, wie seine samarischen Gegner, um ihn als Verräter zu verdächtigen, das Gerücht ausstreuen, er habe Profeten in Jerusalem angestellt, die ihn zum König in Juda ausrufen sollten (Neh. $6_{6\,f.}$). Gewiß wehrt sich Nehemia mit Recht gegen solche Verleumdung, aber die Nachricht beweist, daß es noch damals Profeten dieser Art in Jerusalem gab und daß in ihren Kreisen, ähnlich wie bei Haggai und Sacharja, enthusiastische Erwartungen einer Wiederherstellung des nationalen Königtums lebten. Auch sonst werden Personen profetischen Charakters bei Nehemia gelegentlich erwähnt; so bestechen seine Gegner einst einen durch profetische Gabe berühmten Mann namens Schemaʿja, damit er Nehemia verleite, das nur den Priestern zugängliche Tempelinnere zu betreten und sich dadurch in der öffentlichen Meinung zu kompromittieren. Jener Schemaʿja setzt diesen Versuch ins Werk, indem er, eine inspirierte Weissagung vorspiegelnd, Nehemia in leidenschaftlicher Erregung entgegenruft:

Sie kommen, dich nachts zu töten!
Sie kommen dich zu töten!

Aber die den heiligen Satzungen zuwiderlaufende Aufforderung

ist für Nehemia ein Beweis für Schemaʿjas Falschheit (Neh. 6_{10-13}). Außer Schemaʿja werden auch sonst als Gegner Nehemias Profeten genannt, nämlich Neh. 6_{14}, wo von „der Profetin Noʿadja und den andern Profeten“ die Rede ist.

Es ist dies das letzte Mal, daß in der alttestamentlichen Literatur von einem öffentlich in Jerusalem wirkenden Profetentum gesprochen wird. Seine Art ist offenbar durchaus vulgär. Zu den Reformen, wie sie Nehemia und seine Gesinnungsgenossen im Auge hatten, stellt es sich in bewußten Gegensatz und hält die Partei der mit der Landbevölkerung befreundeten jerusalemer Adligen und Priester. Es ist, als ob das Profetentum instinktiv den Gegensatz der neuen kultischen und gesetzlichen Ideale zur profetischen Art empfunden habe. In der Luft der streng geregelten Kultfrömmigkeit mußte dem ekstatischen und undisziplinierten Profetentum der Atem ausgehen. In der Tat schwindet dieses seit Esras Reformen aus dem Rahmen der offiziellen jüdischen Frömmigkeit. Noch ahmt eine sekundäre profetische Schriftstellerei gelegentlich die Formen der älteren Profetie nach. Ein Dichter, wie der von Hab. 2_{1-4}, beschreibt, wie er auf seiner „Warte“ ausspähend (vgl. dazu Klg. 4_{17} Mi. 7_7 Ps. 5_4) Jahwes Rede erlauscht und den göttlichen Befehl erhält, die ihm zu teil gewordene „Vision“ vom nahen Ende niederzuschreiben. Sach. 11_{4-17} 13_{7-9} gebärdet sich in Nachahmung älterer Schriftsteller wie ein echter Profet, vermag aber nur noch eine recht künstliche Allegorie zu produzieren. Auch die Psalmdichter bedienen sich gelegentlich solcher Formen, wenn sie etwa ihr Gedicht als einen Gottesspruch (neʾūm) einführen (Ps. 110_1) oder überhaupt in dichterischer Weise Jahwe selbst redend auftreten lassen (Ps. 2_{7-9} $68_{23\,f.}$ $60_8 = 108_8$). All das sind Reste profetischer Formen; der Geist der Profetie, der Geist des Enthusiasmus war erloschen. Soweit sich der unveräußerliche Drang der Religion nach begeisterter Gemütserhebung noch geltend machte, fand er seine Befriedigung in den disziplinierten Schranken des Kultes. Hier erhielten sich auch die alten ekstatischen Mittel des Tanzes und der Musik in geregelten, rituellen Formen. Festprozessionen und Festtänze mit begleitender Musik bedeuteten noch auf langehin für den Laien Höhepunkte der Kultfeiern, und vom Musizieren der Tempelmusiker gebraucht noch der Chronist den alten Ausdruck nibbā (1. Chr. 25_{1-3}), mit dem man einst den enthusiastischen Zustand des Profeten bezeichnet hatte.

Ein wildwachsendes Profetentum hat als illegitimes Element der Volksreligion trotz alledem weiterbestanden, wie Sach. 13_{2-6} lehrt; es hat seine uralten Bräuche und Formen bewahrt, die Tracht des Pelzmantels, ekstatische Raserei und Selbst-

verwundung, ekstatische Rede und Vision. In offiziellen Kreisen aber galt solches Profetentum als verwerflich; man nannte es in einem Atem mit Götzendienst und unreinem Geist und erwartete, daß es in der Endzeit ebenso wie alle heidnische Zauberei und Beschwörung (vgl. Mi. 5_{11}) aus dem Lande verbannt werde. Wie in Sach. 13_{2-6} wird auch sonst in manchen anderen Abschnitten der Profetenliteratur gegen das Profetentum polemisiert, so besonders in sekundären Stücken des Jeremiabuches, in denen sich die Verhältnisse dieser späteren Zeit widerzuspiegeln scheinen. Am lehrreichsten sind in dieser Beziehung die Ausführungen in Jer. 23_{16-40}: hier wird polemisiert gegen die selbstersonnenen Gesichte der Lügenprofeten, gegen ihren Anspruch, im Rate Gottes gestanden und gelauscht zu haben, vor allem gegen das Traumsehen, das Murmeln von Gottessprüchen (n^e'ūm) und das laute Ausrufen weissagender Worte (massā). Als die eigentlichen Verderber des Volks in der Vergangenheit galten dementsprechend die Lügenprofeten[1].

Statt der lebendigen Profetie besitzt das Judentum fortan die Schriften der alten Profeten, die um 200 in fertigen Sammlungen vorliegen. Diese gilt es zu studieren und zu verstehen, um Willen und Wege Gottes zu erkennen (Jes. $29_{11\,f.\,18}$ 34_{16}). Es bildet sich die Anschauung von der Sukzession der Profeten, die bis Esra ununterbrochen gewesen, seitdem aber aufgehört habe (Jos. c. Ap. I 41 vgl. Sir 45—49). Nichts habe Jahwe, glaubt man, in alter Zeit getan, ohne seinen Ratschluß (sōd) den Profeten zu offenbaren (Am. 3_7). Die Chronik macht aus dieser Theorie Geschichte, indem sie — darin schon dem Beispiele der Ergänzer der Bücher Richter, Samuelis und Könige folgend — eine Fülle von Profeten in der Vergangenheit auftreten läßt. Die Gegenwart dagegen, meint man, besitzt keine Profeten mehr. Theoretisch zwar weist man die Möglichkeit nicht von der Hand, daß auch jetzt noch ein gottgesandter Profet auftreten könne[1]; aber tatsächlich ist es nicht der Fall[2]. Erst in der Endzeit, erwartet man, wird die Profetie neu erstehen[3], und ein Verfasser wie der von Joel 3_{1-2}[4] zählt zu den Gaben jener besseren Zukunft auch die Ausgießung profetischen Geistes auf alle Juden:

> Aber darnach wird es geschehen:
> Ausgießen werde ich meinen Geist auf alles Fleisch,
> Und weissagen werden eure Söhne und Töchter,

---

[1]) Vgl. noch Jer. 2_8 7_4 14_{11-16} $27_{9\,f.\,14-18}$ $29_{8\,f.}$ Jes. 29_{10} Zeph. 3_4 Hes. 13. 22_{28} u. a.

[1]) 1. Mkk. 4_{46} 14_{41}.

[2]) Ps. 74_9 (Glosse nach Bickell, Duhm), 1. Mkk. 9_{27} Dan. 3_{38} LXX; Jos. c. Ap. I 41; Ap. Bar. $85_{1.\,3.}$

[3]) Mal. 3_{22-24} vgl. Mr. 8_{28}.

[4]) Vgl. auch Test. Levi 18, Judae 24; Sib. III 582.

Eure Greise werden Träume sehen,
Eure Jünglinge Gesichte schauen,
Ja selbst über die Sklaven und Sklavinnen
Werde ich in jenen Tagen meinen Geist ausgießen.

Wohl sind Profeten höherer und niederer Art auch fernerhin noch im Judentum aufgetreten, vor allem seit der Makkabäerzeit, in der unter synkretistischen Einflüssen die apokalyptische Literatur ihre Erzeugnisse auf den Markt trug. Hervorgegangen aus besonderen, schwärmerisch gerichteten Literatenkreisen hat diese Literatur im 2. Jahrhundert bis in die offiziellen Kreise hinein weithin Anklang gefunden, so daß eine Apokalypse wie das Buch Daniel sogar von den Schriftgelehrten, die den Kanon abschlossen, anerkannt worden ist. Erzählungen, wie die von Johannes Hyrkanus (Jos. bell. jud. I 2_8 ant. XIII 10_3) oder noch von Jochanan ben Sakkais Weissagung (b. Joma 39b), lehren, daß das profetische Element selbst im offiziellen Judentum nur langsam abgestorben ist. Seine eigentliche Stätte freilich fand es später nur in nichtoffiziellen Kreisen, wie denen der Apokalyptiker und Essener, während das Schriftgelehrtentum auf seine völlige Austilgung drang, die denn auch nach der Vernichtung des Staatswesens durch die Römer für lange Zeit gelungen ist.

ST. DEINIOL'S LIBRARY,
HAWARDEN.

Sechstes Kapitel.

Die Entstehung der Profetenbücher.

.... πνεύματι μεγάλῳ ἴδεν τὰ ἔσχατα.
(Sir. 48 24).

I. Das Buch Jesaja.

1. Jes. 1—12.

Daß der erste Hauptteil des Jesajabuches, Kap. 1—12, aus mehreren ursprünglich selbständigen Teilsammlungen entstanden ist, erkennt man aus 2_1 (neue Überschrift), 6_1 (neuer Anfang) und aus den am Schlusse der Teilsammlungen regelmäßig auftretenden Heilsweissagungen. Als solche Teilsammlungen heben sich in 1—12 heraus: a) 1, b) 2—4, c) 6—9_6, d) 5. 9_7—12.

Daß 1_{1-31} ursprünglich als ein selbständiges Ganzes angelegt war, beweist die in 2_1 folgende neue Überschrift. Bestätigt wird dies durch den geschlossenen Gedankengang des Kapitels: der Abfall des Volkes (1_{2-3}) war schuld an dem Unglück der Zeit (1_{4-9}); vergebens war Jahwes Schelten und Mahnen (1_{10-17}); darum tritt er nun als Richter auf (1_{18-20}) und vollzieht das Gericht über die ungerechte Stadt, um sie zur einstigen Gerechtigkeit zurückzuführen (1_{21-26}). Dies Gericht besteht in einer Beseitigung der Sünder, d. h. der Götzendiener und Machthaber in Jerusalem (1_{27-31}). Während der Grundstock dieses Kapitels (1_{2-26}) sicher jesajanisch ist, erheben sich gegen die Schlußverse (1_{27-31})[1] Bedenken: schon formell weichen dieselben durch ihre Rede von Jahwe in 3. Person von den vorhergehenden jesanischen Gottessprüchen ab, die — abgesehen von einleitenden oder überleitenden Versen ($1_{2a.\ 9.\ 10}$) — durchweg im göttlichen Ich reden[2]; inhaltlich greifen 1_{27-31} über 1_{26} zurück und unterscheiden sich von 1_{2-26} besonders dadurch, daß sie nicht soziale Sünden und äußerlichen Jahwedienst, sondern götzendienerischen Baum- und Gartenkult rügen (vgl. dazu Jes. 57).

---

[1]) L. mit LXX durchweg die 3. Person.

[2]) $1_{4b.\ 7b\beta.\ 20b\beta}$ sind Textzutaten.

Wie in nachexilischen Stücken, steht „Zion“ den Abtrünnigen und Götzendienern gegenüber. 1_{27-31} ist also nach dem Exil an die kleine Jesajasammlung 1_{2-26} angefügt worden, welche demnach vermutlich bis in nachexilische Zeit selbständig existiert hat. Von der Hand eines Sammlers, den man sich als Jünger Jesajas denken darf, sind die ursprünglich selbständigen Profetensprüche zusammengestellt und gelegentlich durch einen überleitenden Vers (1_9) verknüpft worden. Möglich ist, daß 1_{1a}: „Vision des Jesaja ben Amos, welche er über Juda und Jerusalem schaute“ ursprünglich die Überschrift dieser Teilsammlung gewesen ist[1]. Daß diese Überschrift nicht von Jesaja verfaßt ist, lehrt schon die Wendung „Juda und Jerusalem“ (ebenso 2_1), die sich von Jesajas eigener Ausdrucksweise (3_1 vgl. 3_8 5_3) unterscheidet.

Die Überschrift 2_1: „das Wort, welches Jesaja ben Amos über Juda und Jerusalem schaute“, leitet eine zweite, ebenfalls ursprünglich selbständige Teilsammlung ein. Schon die Wendung „Juda und Jerusalem“ zeigt, wie gesagt, daß auch diese Überschrift nicht von Jesaja geschrieben, daß also ein anderer als Jesaja der Sammler oder Herausgeber dieser Teilsammlung gewesen ist. Den ursprünglichen Anfang derselben kann 2_{2-4} nicht gebildet haben, weil Heilsweissagung am Ende, nicht am Anfang zu stehen pflegt; auch rein formell ist 2_2 als Eingang eines Buches unpassend. 2_{2-4} ist entweder, wie manche annehmen, ursprünglich der Abschluß der ersten Teilsammlung 1_{2-31} gewesen oder erst nach Vereinigung der Teilsammlungen nachträglich aus Mi. 4_{1-4} eingeschaltet worden; 2_5 ist verbindende Naht. Gegen jesajanische Herkunft von 2_{2-4} spricht einerseits der bessere Text der Michaparallele, deren Übernahme durch einen Mann wie Jesaja nicht wahrscheinlich ist, andererseits die theologischen Vorstellungen des Gedichtes (Priestertora auf Zion, Zion der höchste der Berge). Die durch 2_1 überschriebene Teilsammlung beginnt also erst mit dem Verse 2_6, dessen Verderbnis oder Verstümmelung am Anfang durch die redaktionelle Einarbeitung von $2_{2-4\,(5)}$ verschuldet sein wird. Möglich wäre, daß 2_1 als Überschrift von 2—12 verfaßt worden ist, obwohl freilich diese Kapitel auch Nordisrael mit berücksichtigen; lieber faßt man 2_1 als Überschrift bloß der Kapitel 2—4, die vermutlich einmal selbständig gewesen sind, da Kap. 5 hinter der Heilsweissagung 4_{2-6} mit neuer Drohung und ganz

[1]) Die Beschränkung auf „Juda und Jerusalem“ ist jedenfalls für den Inhalt von Kap. 1—35 zu eng (vgl. die Heidenorakel in Kap. 13ff.); denkbar wäre, daß die Überschrift ursprünglich auf Kap. 1—12 berechnet gewesen wäre, obwohl allerdings diese Kapitel auch Nordisrael in Rechnung ziehen. Am besten würde sie für Kap. 1 allein passen. 1_{1b} ist eine chronologische Erweiterung der Überschrift, die auf Kap. 1—35 insgesamt bezug nimmt.

neuen Gedanken beginnt. 2_6—4_6 beginnt mit einer Scheltdichtung gegen das durch Götzendienst und Reichtum hochmütig und selbstsicher gewordene Volk und beschreibt das Erscheinen Jahwes, der an „seinem Tage“ alles Hohe und Stolze zu Boden strecken wird (2_{6-19})[1]. Es folgen dann Drohworte einerseits gegen die hochmütigen Männer Jerusalems und Judas, die Leiter des Staatswesens, die wegen ihrer ungerechten Rechtspflege durch Aufruhr und Anarchie gestürzt werden sollen ($3_{1-7.\ 8-9}$)[2] und denen Jahwe selbst den Prozeß machen wird (3_{12-15}), andererseits gegen die hochmütigen Frauen Zions, deren hoffärtige Prunksucht durch schimpfliche Entehrung gestraft werden soll ($3_{16-17.\ 24}$ 4_1)[3]. Den Abschluß dieser echten Jesajaworte, die durch den wiederkehrenden Vorwurf des Hochmuts zusammengehalten werden, bildet die Heilsweissagung 4_{2-6}. Da dieselbe die Motive der vorhergehenden Sammlung (Hochmut 4_2, Entartung der Frauen Zions 4_4) aufgreift, kann sie erst bei oder nach Abschluß der Sammlung $2_{1.\ 6}$—4_1 verfaßt worden sein. Schon dies und der schlechte Stil der Verse spricht, abgesehen vom Inhalt, gegen die Verfasserschaft durch Jesaja.

Eine neue Gedankenfolge setzt mit Kap. 5 ein; diese wird durch 6_1—9_6 unterbrochen und in $9_{7\ ff.}$ fortgesetzt. Ich greife zuerst 6_1—9_6 heraus. Diese Teilsammlung unterscheidet sich von den übrigen durch das Vorwiegen erzählender Partien. Dieselben sind im überlieferten Texte teils in 1., teils in 3. Person geschrieben, doch ist aus stilistischen Erscheinungen des Erstückes 7_{1-16} wohl mit Recht geschlossen worden, daß auch dieses ursprünglich in 1. Person abgefaßt war. Diese erzählenden Abschnitte sind eigenhändige Aufzeichnungen Jesajas. Im einzelnen enthält die Teilsammlung folgende Stücke: die Berufungsvision aus dem Todesjahre ʿUssias 6_{1-11}[4]; zwei Unterredungen mit Ahas aus dem syrisch-efraimitischen Kriege ($7_{1-9.\ 10-16}$)[5]; mit diesen durch eine Überleitung des Sammlers

---

[1]) 2_{20-21} prosaischer Zusatz; 2_{22} späte, noch in LXX fehlende Glosse.

[2]) 3_{1b} ist Glosse. In 3_{10-11} ist das vorhergehende Drohwort von zweiter Hand in einen Segensspruch für den Frommen und einen Weheruf über den Gottlosen differenziert worden.

[3]) Die Dichtung wird durch einen prosaischen Toilettenkatalog (3_{18-23}) und durch ein Drohwort gegen die als trauerndes Weib vorgestellte Stadt Jerusalem (3_{25-26}) zerrissen.

[4]) $6_{13b\beta}$ ist eine noch in LXX fehlende Glosse. Auch $6_{12-13ab\alpha}$ gehört nicht zum ursprünglichen Texte, da 6_{12} die Jahwerede stilistisch unkorrekt (3. Person) fortsetzt. Auch Juda, dem übriggebliebenen „Zehntel“, wird hier das Schicksal Samarias angedroht.

[5]) 7_1 ist aus 2. Kg. 16_5 nachgetragen. 7_{8b} ist eine Glosse, die vielleicht auf assyrische Kolonisationen des 7. Jahrhunderts in Samaria bezug nimmt. 7_{9b} hält Steuernagel für zwei Varianten eines Bedingungssatzes,

(7_{17}) verbunden vier durch typische Formeln eingeleitete lose Drohsprüche gegen Juda ($7_{18-19.\ 20.\ 21-22.\ 23-25}$)[1]; dann Bedrohung von Damaskus und Samaria durch zwei symbolische Handlungen (8_{1-4}), Bedrohung Judas, das gleichfalls von Assur überschwemmt werden soll (8_{5-8})[2], Bedrohung der Heidenvölker (8_{9-10})[3], neue Bedrohung Israels und Judas (8_{11-15}) und ein Schlußwort Jesajas (8_{16-18})[4], dem sich einige textlich sehr schwierige Worte (8_{19-23})[5] und eine Dichtung vom Messias (9_{1-6}) anreihen. Jesaja scheint den Kern dieser Teilsammlung selber zusammengestellt zu haben; seiner eigenen Niederschrift wird angehören: 6_{1-11} $7_{2-8a.\ 9-14.\ 16}$ $8_{1-8.\ 11-18}$. Diese Aufzeichnungen Jesajas sind von verschiedenen Händen bearbeitet und vermehrt worden. Nachexilischer Zeit wird 8_{9-10} angehören, ebenso die rein glossatorischen Zutaten $6_{13b\beta}$ 7_1 8_{23}; älter scheint die Glosse 7_{8b} zu sein. Auch was übrig bleibt, ist offenbar sekundären Ursprungs, doch bleibt im einzelnen die Frage, ob vor- oder nachexilisch, bestehen. Echtheit und Datum des messianischen Gedichtes 9_{1-6}[6] sind vielumstritten. Gegen jesajanische Verfasserschaft spricht, 1) daß im 8. Jahrhundert von einer länger bestehenden Fremdherrschaft noch nicht die Rede sein kann, 2) daß ein politischer Messias in

---

die ursprünglich (in singularischer Form) Randglossen zu 7_{11} gewesen seien. 7_{15} ist eine Glosse, die den 'Immanuel als Messias auffaßt.

[1]) Während 7_{1-16} und 8_{1-4} die Rettung Judas vor Damaskus und Samaria weissagen, bedrohen die Sprüche 7_{18-25} Juda, gehören also nicht ursprünglich in diesen Zusammenhang. Scheidet man die Glossen in $7_{17.\ 18.\ 20}$ (vgl. 8_7) aus, so können sie auf den Einfall Assurs allein bezogen werden. Als messianische Glosse wird 7_{22a} zu betrachten sein.

[2]) Glosse in 8_8 sind die Worte כי עמנו אל.

[3]) Diese im Zusammenhang unpassenden Verse, die statt von Samaria und Damaskus von der ganzen Völkerwelt reden und den jesajanischen Namen 'Immanuel als feierlichen Gedichtschluß zitieren, können nicht jesajanischer Herkunft sein, sondern müssen einer späteren Hand angehören.

[4]) 8_{16-18} machen den Eindruck eines abschließenden Wortes. Schon das muß Zweifel an der Zugehörigkeit von $8_{19\ ff.}$ zur ursprünglichen Aufzeichnung Jesajas erwecken.

[5]) Die Verse 8_{19-20} greifen mit der Wendung לתורה ולתעודה (8_{20}) auf 8_{16} zurück, sind also kein ursprünglich selbständiger Spruch, sondern eine Zufügung zu 8_{16-18}. 8_{19} polemisiert gegen den Totenkult; 8_{20} hat verdorbenen Text; $8_{20b\beta.\ 21-22}$ beschreibt einen Zustand schwerster Not des Volkes: „und es wandert auf ihr umher, gedrückt und hungernd, und wenn es hungert, so ergrimmt es und flucht auf seinen König und seinen Gott; und wenn es sich nach oben wendet und zur Erde blickt, so ist da Drangsal und Dunkel, angstvolle Düsternis und Finsternis . . . .“ ($8_{23a\alpha}$ ist wohl Glosse). $8_{23a\beta b}$ soll überleiten zu 9_{1-6}, stört aber stilistisch durch seine Perfekta und inhaltlich durch die Zerreißung des Gegensatzes von Finsternis (8_{22}) und Licht (9_1) und wird deshalb als Glosse anzusehen sein, welche auf die Deportation Nord- und Ostpalästinas durch Tiglatpileser III. 734 (2. Kg. 15_{29}) anspielt.

[6]) $9_{6b\beta}$ gehört nicht mehr zum Gedichte.

den Zukunftserwartungen Jesajas schwerlich eine Stelle hat, 3) die literarische Stellung des Abschnittes am Schlusse der Teilsammlung hinter dem jesajanischen Schlusse 8_{16-18}. Die für nachexilische Abfassung vorgebrachten Gründe sind freilich nicht durchaus zwingend: daß die davidische Familie zur Zeit des Dichters nicht mehr regiere, ist nicht sicher, und die vorausgesetzte Fremdherrschaft könnte die assyrische sein. Daß von Weltherrschaft des Messias nicht die Rede ist, könnte für vorexilische Zeit sprechen; doch fehlen für ältere Zeit (vgl. zu 11_{1-8}) Analogien, und so scheint mir eine spätere (nachexilische) Datierung immerhin das meiste für sich zu haben.

Es bleiben 5_{1-30} 9_{7}—12_{6}. Ursprünglich gehört, wie der Kehrvers zeigt, 5_{25-29} hinter die Dichtung 9_{7-20} [10_{1-4}]. Die Teilsammlung enthält dann folgende Stücke: das Liebeslied vom Weinberge, welches Ungerechtigkeit und Gewalttat in Israel und Juda geißelt (5_{1-7}), eine Reihe von Weherufen (5_{8-24a})[1], eine Strofendichtung über die Nöte, mit denen Jahwe [Nord]israel heimgesucht hat (9_{7-20} [10_{1-4}][2] 5_{25-29})[3]. Anerkannt jesajanisch sind $5_{1-7.\ 8-24a}$ 9_{7-20}[10_{1-4}?] 5_{25-29}. Erst mit 10_{5} beginnen ernstere Echtheitsfragen. Nachexilisch scheinen die Abschnitte $10_{16-19.\ 20-23.\ 24-27a}$[4] und 11_{10}—12_{6}[5] zu sein. Das übrige könnte älter sein. Ob die Drohung gegen Assur 10_{5-15} wirklich jesajanisch ist, erscheint mir nicht so sicher, wie meist angenommen wird, doch gehört sie in ihrem Kerne sicher der assyrischen Zeit

---

[1]) Vermutlich richten sich diese Weherufe gegen die Judäer. 5_{15-16} ist Glosse. 5_{24b} ist eine Überleitung, die durch die Umstellung von 5_{25-29} veranlaßt wurde.

[2]) 9_{14} ist Glosse. 10_{1-4} ist wahrscheinlich sekundär: die Verse scheinen von Juda zu handeln, reden im Unterschiede von 9_{7-20} im göttlichen Ich und stimmen nicht zu 9_{16}. Ob 10_{1-4} ursprünglich zu 5_{8-24a} gehörte, ist fraglich.

[3]) 5_{30} gehört nicht mehr zum Gedicht, sondern ist eine rektionelle Überleitung zum Folgenden, d. h. ursprünglich zu dem Wehe über Assur (10_{5-34}) und den Heilsweissagungen (11_{1}—12_{6}).

[4]) 10_{16-19} ist ein Mosaikstück mit unklarer Bildermischung, das schon sprachlich in späteste Zeit zu weisen scheint (נָסַס nach Nöldeke mit *νόσος* aram. נְסִיס zusammenzustellen). 10_{20-23} benutzt andere Jesajasammlungen (7_{3} 9_{5} 28_{22}) und handelt vom Weltgericht, ist also nachexilisch. Ebenso 10_{24-27a} (זְעַם als term. technicus wie Jes. 26_{20} Dan. 11_{36}). Wenn hier Assur bedroht wird, so scheint damit das seleuzidische Syrien gemeint zu sein. Die Einarbeitung dieser späten Zutaten hat die Textverderbnis in 10_{27b} zur Folge gehabt.

[5]) Vgl. die universale Bedeutung des Messias in 11_{10}, die Zerstreuung Israels und Judas in 11_{11-16} (bes. V. 11. 15—16), die Psalmen $12_{1-2.\ 3-6}$ (zitieren späte Dichtungen). 11_{12-16} unterscheidet sich durch seine kriegerische Stimmung von 11_{1-8}.

an[1]; bei der Beschreibung des letzten Anmarsches und der Vernichtung Assurs $10_{27b-32.33-34}$[2] sowie bei dem Gedicht vom Messias und seinem Friedensreiche 11_{1-8}[3] könnte, wie bei 9_{1-6}, vorexilischer Ursprung erwogen werden, wenn nicht auch hier die Analogie vergleichbarer Heilsweissagungen für spätere Entstehung spräche[4].

Die Analyse zeigt, daß die Herausarbeitung dieser Teilsammlung ziemlich unsicher ist. Der Sammler besaß eine Reihe jesajanischer Drohworte, die sich teils auf Juda, teils auf beide Reiche bezogen ($5_{1-7.8-24a}$ 9_{7-20} [10_{1-4}] 5_{25-29}). Er stellte sie so zusammen, daß er mit Schelt- und Drohworten gegen Israel und

---

[1]) Als sekundär sind in 10_{5-15} mindestens anzusehen: die Glosse הוא בידם in 10_5, ferner $10_{8a.10.12.15}$. $10_{9.11}$ weisen jedenfalls hinter die Jahre 721 (Eroberung Samarias) und 717 (Eroberung von Karkemisch), doch scheint Stärk (das assyrische Weltreich 85f. 94) richtig zu urteilen, wenn er sagt, daß die antiassyrischen Dichtungen des Jesajabuches vor dem Jahre 701 überhaupt keinen Raum in Jesajas Erwartungen haben. Stärk greift deshalb zu der Hypothese, daß sie in das höchste Alter Jesajas zu setzen seien, und nimmt an, daß Jesaja als Greis in den Sechzigern seine Haltung gegenüber Assur grundsätzlich geändert habe. Diese aus der paulinischen und johanneischen Frage wohlbekannte Datierung in ein höchstes Greisenalter, die bei Stärk mit seiner sehr problematischen Ansicht über Jes. 36f. zusammenhängt, macht immer den Eindruck eines bedenklichen Notbehelfs. Für mindestens ebenso wahrscheinlich halte ich es, daß $10_{5-7.8b-9.11.13-14}$ ein nachjesajanisches Stück des 7. Jahrhunderts ist.

[2]) Die nachexilische Herkunft von 10_{27b-32} ist nicht mit zwingenden Gründen erweislich; daß das Stück älter als die späte Zutat 10_{24-27a} ist, scheint die Textverderbnis von 10_{27b} noch zu verraten. Ähnliche Wortspiele finden sich in Mi. 1_{10-16} Am. 5_{5b} Zeph. 2_4. Andererseits hat die Dichtung, die nicht den Charakter des alten Profetenspruchs trägt, keine Analogie in andern Erzeugnissen Jesajas. Auch 10_{33-34} wird wohl nicht jesajanisch sein (vgl. die Zitierung von 9_{17}: סבבו הושע), kann aber als Abschluß der Drohung gegen Assur nicht gut entbehrt werden.

[3]) Auch hier sind, wie bei 9_{1-6} die Gründe für nachexilische Datierung nicht zwingend. גזע beweist nicht sicher die Enttronung der Davididen (vgl. Jes. 40_{24}). Die Möglichkeit vorexilischer Entstehung muß wohl auch hier neben der vorgeschlagenen exilisch-nachexilischen Datierung offen bleiben. Jesajanisch ist freilich auch dieses Gedicht schwerlich. Die Datierung der Heilsdichtungen 9_{1-6} und 11_{1-8} im Leben Jesajas macht große Schwierigkeiten. Manche sehen in ihnen früheste Jugenddichtungen (zwischen 738 und 735!), in denen also Jesaja im Stile volkstümlicher Heilsprofetie geweissagt hätte; in den Jahren 735—701 sie unterbringen, führt, da wir Jesajas öffentliche Wirksamkeit ziemlich deutlich verfolgen können, zu einem unbequemen Dualismus öffentlicher Unheilsreden und privater Tröstung seiner vertrauten Genossen (wovon 9_{1-6} 11_{1-8} überdies nichts andeuten). Man kann auch hier den Schwierigkeiten ausweichen, indem man sich auf ein uns unbekanntes höchstes Greisenalter des Profeten zurückzieht. Aber auch hier wird die einfachere Annahme, daß Erzeugnisse von anderer Hand vorliegen, die größere Wahrscheinlichkeit für sich haben.

[4]) 11_9 ist Glosse aus Jes. 65_{25}.

Juda begann ($5_{1-7.\ 8-24a}$), dann den Ansturm der Assyrer gegen das Nordreich schilderte ($9_{7-20}[10_{1-4a}]\ 5_{25-29[30]}$) und darauf vielleicht das Wehe über das Juda beherrschende Assur folgen ließ ($10_{5-7.\ 8b-9.\ 11.\ 13-14}$). Starke nachexilische Zutaten sind, sei es von einem Ergänzer der Teilsammlung sei es vom Schlußredaktor des Jesajabuches, hinzugefügt worden.

2. Jes. 13—23.

Jes. 13—23 will eine Sammlung von Heidenorakeln sein (auch Kap. 22 hat die Redaktion also als Heidenorakel mißverstanden), disponiert durch zehnmaliges massā (Orakel). Außer diesen massā-Stücken enthält die Sammlung einige Stücke ohne selbständige Überschrift ($14_{24-27}\ 17_{12-14}\ 18_{1-7}\ 20_{1-6}\ 22_{15-25}$); man streitet, ob diese letzteren Abschnitte von Anfang an zu der massā-Sammlung gehört haben oder erst nachträglich in dieselbe eingeschaltet worden sind. Ich halte das erstere für wahrscheinlicher (s. u.). — Die Datierung dieser Orakel ist z. T. ziemlich unsicher. Die Sammlung enthält folgende Stücke: 1) massā bābel: a) 13_{2-22} ein Orakel gegen Babylon vor 540 (die Meder als Feinde 13_{17}), wahrscheinlich sekundär bearbeitet zu einer eschatologischen Dichtung auf den Tag Jahwes, und b) durch die prosaische Überleitung 14_{1-4a} mit diesem verbunden, 14_{4b-21} ein Spottlied auf den Sturz des (wahrscheinlich babylonischen) Weltherrschers, durch die Redaktion 14_{22-23} (vgl. dreimaliges n^{e}'ūm jahwā) nach dem Exil (nach 539) auf den von der Judenschaft erhofften endgiltigen Untergang der seleuzidischen Herrschaft gedeutet und deshalb durch die Drohung gegen das (as)syrische Weltreich 14_{24-27} vermehrt. Diese Bedrohung „Assurs" 14_{24-27} ist eine rein literarische Komposition (wahrscheinlich von der Hand des Schlußredaktors), welche in 14_{25b} unechtes Material der Jesajaüberlieferung 9_3 (vgl. 10_{27a}) zitiert und schon deshalb nicht von Jesaja stammen kann; die Beziehung auf das Weltgericht erweist sie als nachexilisch[1]. 2) massā über das Filisterland 14_{29-32}. Die Überschrift, welche das Orakel in das Todesjahr des Ahas setzt, ist falsch, da das Orakel sich nicht auf den Tod eines judäischen, sondern eines ausländischen Königs (vgl. 14_{31}) bezieht; sie wird also nur eine geschichtliche Vermutung des Redaktors auf grund von 2. Kg. 18_8 sein. Die Zeit des Orakels ist unbekannt, doch weist die Nennung der „Niedrigen und Armen" wohl in nachexilische Zeit. 3) massā mō'āb. Zugrunde liegt eine Elegie auf Moab $15_{1-9a\alpha}\ 16_{7-12}$, deren Zeit

[1]) Vgl. auch „meine Berge" 14_{25} vgl. Jes. 65_9 (vgl. Hes. 6_1 36_1 u. a.).

nicht genauer bestimmbar ist (die Datierung unter Jerobeam II. um 770 ist nicht viel mehr als eine Vermutung); sie ist durch $15_{9a\beta b}$—$16_{5.\ (6)}$ in eine Profetie umgewandelt worden, welche auf die Herrschaft des messianischen Königs in Juda bezug nimmt. Die Schlußredaktion hat diese Profetie durch den Zusatz 16_{13-14}, welcher wegen 21_{16-17} nicht jesajanisch, sondern spätnachexilisch ist, ergänzt, um die baldige Erfüllung der Weissagung in Aussicht zu stellen. 4) massā dammäsęk, eine Reihe von Einzelsprüchen: $17_{1-3.\ 4-6.\ 7-8.\ 9-11.\ 12-14}$ 18_{1-7}. 17_{7-8} (Glossen in 17_8) wird nicht jesajanisch sein (vgl. „die Menschen", „ihr Schöpfer"); 17_{12-14} wird nachexilisch sein, da die „vielen Völker" nicht Aram und Efraim bezeichnen und sich wohl auf den letzten Ansturm der Heiden gegen Jerusalem beziehen. Alt werden sein: 17_{1-3} (pflegt ins Jahr 735 gesetzt zu werden), $17_{4-6.\ 9-11}$[1] (wohl vor 722 entstanden), $18_{1-2.\ 4-6}$[2]. 18_7 ist eine Zutat der Schlußredaktion. Es ist wohl nicht nötig, 17_{12-14} und $18_{1-6.\ (7)}$ als Einschaltungen nach der Schlußredaktion der massā-Sammlung anzusehen; vielmehr kann $18_{1-2.\ 4-6}$ in der vom Redaktor benutzten Vorlage hinter den Sprüchen $17_{1-3.\ 4-6.\ 9-11}$ gestanden und von ihm in einem Zuge mit abgeschrieben worden sein (vgl. das gleiche bei $22_{15\,ff.}$); sogar 17_{12-14} könnte bereits dieser Vorlage beigeschrieben gewesen sein, welche ihre Sprüche vielleicht nach Stichworten (vgl. „wehe" 17_{12} 18_1) zusammengestellt hatte (vgl. $22_{1b.\ 16}$). Auf wen sich der Spruch $18_{1a.\ 2}$ ursprünglich bezogen hat, ist nicht sicher, da 18_{1b} Glosse ist. 5) massā miṣrajim: ein dichterisches Orakel 19_{1-15} (bestehend aus einem Gottesspruch 19_{2-4} und zwei Schilderungen der Not $19_{5-10.\ 11-15}$) und ein Anhang von fünf prosaischen Weissagungssprüchen $19_{16-17.\ 18.\ 19-22.\ 23.\ 24-25}$, welche durch fünfmaliges „an jenem Tage" eingeleitet werden. Die Datierung des Orakels 19_{1-15} ist umstritten, doch wird es wohl mit Recht Jesaja meist abgesprochen. Die angehängten Prosasprüche werden von ein und derselben Hand stammen; 19_{23-25} weist in nachexilische Zeit (Bekehrung der Heiden); daß 19_{19} „vordeuteronomischen" Standpunkt einnimmt, ist zwar richtig, aber gerade die Elephantinepapyri zeigen, wie dieser Standpunkt noch in nachexilischer Zeit im ägyptischen Judentum, wo diese Zutaten entstanden sein könnten, geherrscht hat. Angehängt an Kap. 19 ist die Erzählung 20_{1-6}[3], die aus einer Jesajabiografie stammen mag; ob sie bereits vom Redaktor der massā-Sammlung oder erst nachträglich eingeschaltet worden ist, läßt sich nicht sagen. Es folgen in Kap. 21—22 vier massā, welche die Redaktion nicht anders, als mit Stichworten zu über-

[1]) Vielleicht sind 17_{9b-10a} Glosse (Marti).
[2]) 18_3 ist nach Marti Zusatz.
[3]) Zutaten werden $20_{2.\ 5}$ sein.

schreiben wußte (vgl. 30_6): 6) massā midbār (LXX) 21_{1-10}: eine Weissagung der Eroberung Babylons durch Elam und Medien, also vor 540 entstanden; 7) massā dūmā (LXX τῆς Ἰδουμαίας) 21_{11-12}: nicht sicher verständlich, erwähnt Seʿir, wegen seiner Aramaismen nachexilisch; 8) massā baʿᵃrāb 21_{13-15}: nicht sicher verständlich, erwähnt Dedaniter und Tema, wegen seiner Aramaismen nachexilisch. Vom Redaktor der massā-Sammlung wurde 21_{16-17} (vgl. 16_{13-14}) hinzugeschrieben, um das Orakel auf Kedar zu beziehen und seine baldige Erfüllung in Aussicht zu stellen; 9) massā gē-ḥizzāîōn 22_{1-14}. Der Redaktor hat offenbar nicht mehr verstanden, was gē-ḥizzāîōn 22_5 bedeuten sollte; er sah in den Versen ein Heidenorakel. $22_{1-5.\ 12-14}$ pflegt als jesajanisch angesehen zu werden (701?); die Echtheit von 22_{6-11} ist schon wegen der Erwähnung von Elam in 26_6 sehr fraglich[2]. An 22_{1-14} schließt sich ohne neue Überschrift ein Orakel gegen „diesen Sōkēn“ an, welches erst die Redaktion in $22_{15\,b\beta}$ auf den Hausmeister Schebna (vgl. 2. Kg. $18_{18.\ 26.\ 37}$ 19_2) bezogen hat; der Sōkēn (vielleicht assyr. šaknu) ist nach 22_{16} ein ausländischer Beamter, der sich in Jerusalem ein Erbbegräbnis einrichtet (ob das schon zu Jesajas Zeit vorkam?). Von gleicher Hand wie $22_{15\,b\beta}$ wird die Verheißung über den 2. Kg. $18_{18.\ 26.\ 37}$ 19_2 genannten Eljakim (22_{19-23}), vielleicht auch die Drohung über dessen Nachkommen (22_{24-25}) stammen. Ob diese Nachträge vorexilisch und auf aktuelle Verhältnisse zu beziehen oder ob sie nicht vielmehr späte und rein gelehrte Zutaten sind, wage ich nicht zu entscheiden. Es ist nicht nötig, $22_{15\,ff.}$ als eine nach der Schlußredaktion der massā-Sammlung zugefügte Einschaltung zu betrachten; vielmehr kann das Orakel gegen „diesen Sōkēn“ 22_{15-18} (eventuell auch die Nachträge $22_{19-23.\ 24-25}$) bereits in der Vorlage des Redaktors gestanden haben und in einem Zuge mit 22_{1-14} von ihm abgeschrieben worden sein; darauf könnten die Anfänge von $22_{1\,b}$ und 22_{16} mit ihren gleichen Stichworten hindeuten (s. o. zu 17_{12} 18_1). 10) massā ṣōr 23_{1-14}, ursprünglich eine Elegie auf Sidon, welche gewöhnlich auf die Eroberung von 348 bezogen wird, jedoch wohl auch auf die Eroberung, Plünderung und Verwüstung durch Assarhaddon 678 gehen könnte; möglich wäre auch, daß diese, wie andere ähnliche spöttische Elegien, gar kein vollendetes Faktum im Auge haben, sondern rein drohend gemeint sind. Die Umdeutung von 23_{1-14} auf Tyrus[3] und der Anhang 23_{15-18} gehören wohl erst dem Schlußredaktor der massā-Sammlung an.

---

[1]) Kedar wird im Alten Testamente nicht vor dem Exil erwähnt (Gen. 25_{13} Jes. 42_{10} 60_7 Jer. 2_{10} 49_{28} Hes. 27_{21} Ps. 120_5 Ct. 1_5 1. Chr. 1_{29}).

[2]) Vielleicht sind $22_{9\,b-11\,a}$ sekundär bzw. tertiär.

[3]) Die Frage hängt mit Hes. 29_{18} zusammen; diese Stelle beweist

Der Redaktor der massā-Sammlung verwendete neben älteren, vielleicht jesajanischen Stücken (17 1–3. 4–6. 9–11 18 1–2. 4–6 22 1–5. 12–14. 15–18)[1] allerlei buntes Material verschiedenster Herkunft, dessen Entstehung teils ins Exil (13 2–22 14 4b–21 21 1–10) oder in nachexilische Zeit (14 28–32 21 11–12. 13–15) gesetzt werden kann, teils unsicher ist (15 1–9aα 16 7–12 19 1–15 23 1–14). Die Redaktion gehört also erst der späteren nachexilischen Zeit an. Das legt auch die Verwendung des Ausdrucks massā nahe (vgl. Sach. 9 1 ff. 12 1 ff. Mal. 1 1 ff. Nah. 1 1 Hab. 1 1). Daß die massā-Sammlung einmal selbständig für sich bestanden hat, könnte vielleicht aus der Überschrift 13 1 geschlossen werden, doch wäre auch möglich, daß erst der Schlußredaktor von Jes. 1—35 sie zusammengestellt hätte[2].

In 24—27 folgt eine poetische Beschreibung des Weltgerichts, deren nichtjesajanischer Ursprung heute ziemlich allgemein anerkannt ist. Auf die komplizierte Entstehung der Kapitel ist hier nicht näher einzugehen. Schon die ältesten Partien darin, bes. Kap. 24, weisen durch ihre entwickelten eschatologischen Ideen in spätere nachexilische Zeit; das wird bestätigt durch die Bekanntschaft des Verfassers von Kap. 24 mit der massā-Sammlung[3].

3. Jes. 28—35.

Eine letzte Gruppe profetischer Worte bilden die Kapitel 28—35. Als echt jesajanisch sind die darin enthaltenen Drohworte allgemein anerkannt, während die Heilsweissagungen teils als unecht betrachtet werden, teils wenigstens vielfach umstritten sind. Der Abschnitt beginnt in 28 1–4 mit einem Drohworte gegen Samaria, welches im vorliegenden Texte durch eine sekundär eingeschaltete Heilsweissagung 28 5–6 von der ursprünglich mit ihr eng verknüpften Rede gegen die Jerusalemer 28 7–22[4] getrennt ist.

---

nur, daß die Babylonier nach der Belagerung von 585—573 Tyrus nicht geplündert und völlig vernichtet haben. Daß es aber seitdem unter babylonischer Herrschaft seine alte Glanzrolle für längere Zeit ausgespielt hat, scheinen die Angaben über die tyrischen Regenten in Josephus c. Ap. I 21 zu lehren: sie setzen eine Deportation der tyrischen Königsdynastie nach Babylon voraus, von wo nach siebenjährigem Suffetenregiment zwei Vasallenkönige von Babylons Gnaden nach Tyrus zurückgeschickt worden sind.

[1]) Gelegentlich tritt der Verfasser in diesen Stücken mit seinem Ich hervor (18 4 22 14).

[2]) 13 1b könnte nach dem Vorbilde von 2 1 (vgl. 1 1) zugesetzt sein, um den Anfang des zweiten Hauptteils zu markieren.

[3]) Vgl. 24 13 mit 17 6; 24 16 mit 21 2; auch 27 9 und 22 14.

[4]) על־כל הארץ 28 22 ist Zusatz, welcher das Gericht zum Weltgerichte umbiegt.

Es folgt eine von der sonstigen Art jesajanischer Dichtung durch ihren lehrhaften Charakter sich unterscheidende kleine Dichtung (28 23–29), welche nach ihrem Sprachgebrauch zu urteilen nachexilisch ist[1]. Weitere Drohungen gegen die Jerusalemer folgen in Kap. 29: 29 1–8 ist im gegenwärtigen Text ein unmögliches Gemisch von Drohung und Verheißung, in welchem nur die drohenden Bestandteile 29 1–4a. (4b?). 5bβ. 6 ursprünglich sein können[2]; einzelne kurze Drohsprüche Jesajas sind 29 9–10[3], 29 13–14, 29 15; dagegen ist der Schluß des Kapitels 29 16–24 nachexilisch[4]. In Kap. 30 berührt sich 30 1–5 inhaltlich mit 29 15. 30 6–7 fällt auf durch die Stichwortüberschrift 30 6a und die geheimnisvolle Erklärung 30 7b; vermutlich ist der Spruch erst von redaktioneller Hand hier eingeschaltet worden, weil die Worte ʿal-ʿam lō ʾôʿîlū an 30 5 erinnerten. Weitere Drohung enthält 30 8–17. Umstritten ist der Sinn von 30 18: man übersetzt entweder: „darum wartet Jahwe d a m i t, euch zu begnadigen, und darum hält er an sich (l. ʾiddōm), sich euer zu erbarmen“ oder „darum wartet Jahwe d a r a u f, euch zu begnadigen, und darum erhebt er sich, sich euer zu erbarmen“. Letzteres dürfte die richtige Auslegung

---

[1]) Schon der Eingang 28 23 ist ganz im Stil späterer Dichtungen (Jes. 32 9 Ps. 49 1–4 Dt. 32 1; vgl. aber schon Gen. 4 23 und Jes. 1 2. 10 Mi. 6 2). תורה findet sich nur in nachexilischer Literatur, ebenso יסר = belehren (Prov. 31 1).

[2]) 29 5abα ist heilsweissagend und folgt sehr abrupt auf die Drohung. Das תפקד (29 6; l. besser תפקדי) soll zwar im vorliegenden Zusammenhang als rettende „Heimsuchung“ verstanden werden, aber die ursprüngliche Meinung scheint drohend zu sein. 29 7 weist schon durch die „Völker“ auf nachexilischen Ursprung; mit 29 6 ist die Profetie zu Ende, und 29 7 scheint mit 29 5abα zusammenzugehören. Eine erklärende Glosse zu 29 7 scheint 29 8 zu sein.

[3]) Glossen in 29 10 sind את־הנביאים und החזים. Die prosaischen Verse 29 11–12 sind vermutlich sekundär.

[4]) Schon 29 16 dürfte nicht jesajanisch sein; der Vers tadelt nicht das Verhalten der in 29 15 Angeredeten, sondern den Unglauben und Kleinmut, bezieht sich also auf das Folgende. In 29 17–24 weist die Terminologie (עניים, אביוני אדם, עריץ, לץ, לקח), das Hören der „Worte des Buches“, der Hinweis auf die Erlösung Abrahams in nachexilische Zeit.

[5]) Ob überhaupt חָכָה ל „warten (zögern, verziehen) mit etwas“ bedeuten kann, ist recht zweifelhaft; ebenso, ob דמם ל übersetzt werden darf: „mit etwas an sich halten“ (דמם ל heißt sonst: jemanden bzw. etwas schweigend anhören, oder ruhig harren z. B. auf Gott). Daß חָכָה ל in 30 18a „warten auf“ zu übersetzen ist, wird durch חוכי לו 30 18bβ gefordert (V. 18bβ von dem zugehörigen Stichos V. 18bα abzutrennen, ist völlig willkürlich). Wenn die von Duhm beobachteten Alliterationen in יחכה לחננכם und ירום לרחמכם beabsichtigt waren, so wäre das eine Bestätigung dieser Deutung. Dieselbe hat keine sachlichen Schwierigkeiten, wenn man 30 18 einem Ergänzer zuweist. Dieser betrachtete die tiefe Not des Volkes 30 17 gar nicht mehr unter dem jesajanischen Gesichtspunkt der göttlichen Strafe, sondern nur noch als Grund für das göttliche Erbarmen; darum sein doppeltes ולכן (ganz ähnlich in Zeph. 3 8 Jer. 30 16).

sein[5]; indes mag man so oder so denken, so ist schon aus stilistischen Gründen unmöglich, 30_{18} als Schluß der vorhergehenden Dichtung aufzufassen; vielmehr leitet 30_{18} in jedem Falle zu 30_{19-26} über und seine Echtheit steht und fällt mit diesem sich anschließenden Abschnitte. Als jesajanisch aber kann 30_{18-26} nicht betrachtet werden (vgl. z. B. 30_{19} mit 1_{15}); es ist eine im Stil nachexilischer Heilsschilderungen verfaßte Zusammenstellung von allerlei eschatologischen Gedanken, mit denen ein Späterer die jüdischen Leser trösten will. Daran reiht sich 30_{27-33}, eine groteske Theophanie mit allerlei grandiosen Naturwundern, durch die Jahwe die Völker bekämpft, besonders Assur, welches im Tefet verbrannt wird; jesajanische Art hat diese Theophanie nicht vgl. Jes. $2_{12\,ff.}$)[1]. 31_{1-3} greift über die vorhergehenden sekundären Stücke $30_{18-26.\,27-33}$ hinweg auf $30_{16\,f.}$ zurück. Der Text von 31_{4-9} will in seiner jetzigen Gestalt als Tröstung verstanden sein; aber 31_4 ist ursprünglich offenbar als Drohung gemeint gewesen und der Text in 31^5 deutlich brüchig: „so wird Jahwe der Heere Jerusalem beschirmen“ ist nicht Fortsetzung von „wie flatternde Vögel“. Eine zweite Hand hat den drohenden Text ($31_{4.\,5a\alpha}$...) rücksichtslos abgekappt und an stelle des beseitigten Schlusses die Rettung Zions verheißen. 31_{6-7}, die sich dem Zusammenhang schlecht einfügen, mögen nachträgliche Zutat sein; die ursprüngliche Fortsetzung von $31_{5\alpha\beta b}$ könnte möglicherweise in den (auf 31_3 rückweisenden) Worten $31_{8-9a\,[9b]}$ gesucht werden.

Was in 32—35 folgt, scheint ausnahmslos nachexilischen Ursprungs zu sein. Schon der Abschnitt 32_{1-8} zeigt so ausgesprochen nachexilische Terminologie, daß er schwerlich vor das Exil gesetzt werden kann. $32_{9\,ff.}$ sieht aus wie eine matte Nachbildung von Jes. $3_{16\,ff.}$, deren Aramaismen (32_{11}) in späte Zeit weisen. Auch für 33_{1-24} läßt sich vorexilische Herkunft nicht wahrscheinlich machen, denn 33_{17} beweist jedenfalls nicht den Bestand des davidischen Königtums; sprachlich weist die sechsmalige Negation „bal“ ($33_{20\,ff.\,23\,f.}$), sachlich die Bedrängnis durch die Völker ($33_{3.\,12}$) und die Bezugnahme auf die Erde (33_9), literargeschichtlich die Anklänge an Psalmen ($33_{14\,f.\,20\,ff.}$) und die Anspielung auf Jes. 28_{11} in nachexilische Zeit. Ziemlich allgemein endlich ist der nachexilische Ursprung der Kap. 34—35 anerkannt, die wohl als zusammenhängende Dichtung zu verstehen sind, eine Beschreibung des Gerichtes über die Völker (besonders Edom) und das Himmelsheer und eine Verheißung der Erlösung und Heimführung aus dem Exil[2].

---

[1]) Überhaupt macht 30_{27-33} keinen vorexilischen Eindruck; man vergleiche mit dieser Bedrohung Assurs etwa das Orakel Nahums oder Zeph. $2_{13\,f.}$

[2]) Der Haß gegen Edom ist typisch für die nachexilische Zeit. Be-

Die mit 28_1 beginnende Teilsammlung enthält, wie die Analyse zeigt, neben einer Menge nachexilischen Stoffes einen Kern alten, wesentlich jesajanischen Materials. Zu diesem gehören jedenfalls alle Drohworte: $28_{1-4.\ 7-22}$ $29_{1-4a\ (4b?).\ 5b\beta.\ 6.\ 9-10.\ 13-15}$ $30_{1-5\ (6b-7a?).\ 8-17}$ $31_{1-5a\alpha}$. Bis auf die am Eingang stehende Drohung gegen Samaria 28_{1-4} scheint die Voraussetzung dieser Worte überall die Situation vor 701 zu sein, sei es nur die Jahre Sanheribs von 705 ab oder (mit Duhm) auch schon die Zeit Sargons. Daß diese Worte auf Jesajas eigene Aufzeichnungen letztlich zurückgehen, zeigt 30_8. Indes scheint die redaktionelle Verknüpfung, in welcher 28_{1-4} und $28_{7\ ff.}$ stehen, anzudeuten, daß eine andere Hand bereits die erste Herausgabe der Sammlung veranstaltet hat: eben sie scheint das Samariaorakel, welches die Situation vor 722, sei es wirklich voraussetzt, sei es nur literarisch fingiert, an die Spitze gestellt zu haben. Wiederkehrende Weherufe (28_1 $29_{1.\ 15}$ 30_1 31_1) charakterisieren die Sammlung. Denkbar wäre, daß schon der erste Sammler die Härte der Drohungen durch eine am Schluß hinzugefügte Drohung gegen Assur ($31_{5a\beta b.\ 8-9a?}$) milderte, aber irgendwie wahrscheinlich zu machen ist das schwerlich.

4. Jes. 36—39.

An die Reden 1—35 sind als Abschluß des ganzen Buches Kap. 36—39 angehängt worden, drei Erzählungen über Jesaja aus 2. Kg. 18_{13}—20_{19}: a) 36—37: Jesajas Auftreten während Sanheribs Zug 701. Der Text bietet zwei ineinandergeschobene Parallelberichte: 36_1 — $37_{9a.\ 37-38}$ und 37_{9b-36}[1]. Der ältere Bericht 36_1—$37_{9a.\ 37-38}$ setzt bereits den Tod Sanheribs (681) voraus und läßt in 37_{6-7} Jesaja das Gegenteil von dem, was seine Profetensprüche aus der Zeit vor 701 bezeugen, weissagen. Die Zeit seiner Entstehung ist nicht sicher bestimmbar; da die Priorität von 36_6 oder Hes. $29_{8\ f.}$ nicht zu entscheiden ist und da das ʾᵉhūdīt 36_{11} kein sicheres Zeugnis nachexilischen Ursprungs sein dürfte, so bleibt vorexilische (vordeuteronomische) Entstehung möglich. Der andere Bericht, 37_{9b-36} erweist sich

---

merkenswert ist die Aufforderung 34_{16}, in der Schrift Jahwes zu forschen. Allerdings dürfte 35_{10} nicht Zitat aus Jes. 51_{11}, vielmehr dieses im deuterojesajanischen Texte sekundär sein.

[1]) Methodisch falsch ist es, die beiden durchaus parallelen Berichte auf zwei verschiedene Züge Sanheribs zu beziehen: auf den des Jahres 701 und einen angeblich späteren gegen Tirhaka (die Vertreter dieser Ansicht müssen 37_{9a} zum zweiten Berichte ziehen). Zwar ist Tirhaka erst kurz vor 690 König geworden, aber unser Erzähler kann sich natürlich leicht geirrt haben; übrigens war Tirhaka schon früher als Feldherr des Farao tätig.

durch seine stärker legendarische Färbung jedenfalls als wesentlich jünger; das in ihm enthaltene Lied 37_{22-29} zeigt Abhängigkeit von Deuterojesaja (37_{26}) und setzt irrtümlich Feldzüge Sanheribs gegen Ägypten voraus (37_{25})[1]. Die Weissagungen in beiden Erzählungen sind apokryph. b) 38: Hiskias Heilung durch Jesaja, eine legendarische Wundergeschichte, sekundär durch den nachexilischen (vgl. Aramaismen) Psalm Hiskias 38_{9-20} erweitert. c) 39: die Gesandtschaft Merodach-Baladans, die das babylonische Exil ($39_{17\,f.}$ kennt).

5. Zur Datierung der Jesajaworte.

Daß Jesaja eigenhändige Aufzeichnungen hinterlassen hat, geht aus 8_{16} 30_8 und aus den Ichberichten in Kap. 6—8 hervor. Einzelne der Teilsammlungen lassen mehr oder minder deutlich erkennen, daß sie auf ein solches jesajanisches Manuskript zurückgehen, in welchem Jesaja seine Weissagungen aus einer bestimmten Periode zusammengefaßt hatte. So ist der Kern der Teilsammlung in Kap. 6—8 ein Niederschlag der Wirksamkeit Jesajas in den Jahren 738—734, und der jesajanische Kern von Kap. 28 ff. scheint durchweg der Zeit vor 701 anzugehören. Von hier aus liegt die Vermutung nahe, daß auch die andern Teilsammlungen nicht Zusammenstellungen beliebiger Orakel der allerverschiedensten Perioden Jesajas sind, sondern gleichfalls je einer bestimmten Periode in seinem Leben zuzuweisen sein werden. Da sonst für die Datierung der Worte Jesajas meistens jede Handhabe fehlt, so könnte dieser Weg zu einer versuchsweisen chronologischen Ordnung der Jesajaprofetie eingeschlagen werden.

Die ältesten Aufzeichnungen Jesajas liegen jedenfalls in dem Kern der durch die Berufungsvision eingeleiteten Sammlung 6_{1-11} $7_{2-14.\,16}$ $8_{1-8.\,11-18}$ vor. Die Stücke gehören sämtlich den Jahren 738 und 735/4 an, und werden, da 6_{1-14} die Erfahrungen von 735/4 widerzuspiegeln scheint, um 734 oder bald danach niedergeschrieben sein[2]. In der Teilsammlung $5_{1-24\,a}$ $9_{7-13.\,15-20}$ [$10_{1-4\,a}$] 5_{25-29} gehören 5_{1-7} (vgl. 5_7: „Israel und Juda“) und $9_{7-13.\,15-20}$ 5_{25-29} jedenfalls vor 722, vermutlich die ganze Sammlung. Im Gegensatz zu diesen Profetien, die auch das Nordreich noch berücksichtigen, beziehen sich die Dichtungen der Teilsammlung 2_{6-19} $3_{1-9.\,12-17.\,24}$ 4_1 ausschließlich auf Juda, mögen also in

---

[1]) Unberechtigt ist es, die jesajanische Echtheit des Liedes durch willkürliche Ausscheidung der bedenklichen Verse retten zu wollen.

[2]) In frühste Zeit scheinen auch $17_{1-6.\,9-11}$ und vielleicht noch $8_{1-2.\,4-6}$ zu gehören.

die Zeit nach 722 fallen; sonstige Datierungsmomente fehlen gänzlich[1]. In das Jahr 711 führt die von zweiter Hand stammende Erzählung $20_{1.\ 3-4.\ 6}$. Aus den Jahren vor 701 scheinen, wie gesagt, die Profetien 28_{7-22} $29_{1-4a.\ 5b\beta.\ 6.\ 9-10.\ 13-15}$ $30_{1-5.\ 8-17}$ $31_{1-5a\alpha}$ zu stammen[2]. In der Teilsammlung 1_{2-26} endlich bieten nur 1_{4-8} ein Datierungsmoment, welches in die durch den Zug Sanheribs 701 hervorgerufene Situation zu weisen scheint; in diese Jahre mag also 1_{2-26} zu setzen sein.

6. Jes. 40—55.

Die sogen. deuterojesajanischen Dichtungen gehören anerkanntermaßen in die Zeit des Cyrus, welcher 44_{28} 45_{1} ausdrücklich mit Namen erwähnt wird. Daß 40—48 vor die Eroberung Babylons 539 zu setzen sind, dürfte sicher sein; 49—55 werden von einer Reihe von Forschern hinter dies Datum gesetzt, während die meisten sie — vielleicht mit Recht — aus den gleichen Verhältnissen, wie 40—48, erklären.

Die Heimat Deuterojesajas scheint mir Ägypten zu sein[3].

Kritisch am heißesten umstritten ist die Frage der Lieder vom „Knechte Jahwes“. Ich setze, ohne das Problem von neuem aufzurollen, ihre Echtheit und ursprüngliche Zugehörigkeit zur Schrift Deuterojesajas voraus.

7. Jes. 56—66.

Die Kap. Jes. 56—66 sind in vielen Partien mit Jes. 40—55 verwandt, können aber, wie gegenwärtig anerkannt ist, als Ganzes nicht demselben Verfasser zugeschrieben werden. Man wird diese Kapitel als ergänzenden Nachtrag zu Deuterojesaja, und die mannigfachen Berührungen mit jenen als direkte Nachahmungen anzusehen haben. Obwohl den Kapiteln die innere Einheitlichkeit von Jes. 40—55 fehlt und sie schwerlich durch-

---

[1]) Die Erwähnung der Tarschischschiffe 2_{16} beweist schwerlich für eine Datierung vor 735/4, wo Elath für Juda verloren ging (2. Kg. 16_{6}); denn die Dichtung redet überhaupt nicht nur von judäischen Dingen, sondern von allem Hohen und Stolzen, auch von den Libanonszedern und Basanseichen, überhaupt von den Menschen und der Erde im allgemeinen. Die Schilderung des korrupten Beamtentums in Kap. 3 ist noch weniger als Datierungsmoment zu verwenden; daß die Charakteristik nur auf die Regierung eines Jotam oder Ahas, nicht auf die Hiskias passe, ist unbegründet.

[2]) Auch $22_{1-5.\ 12-14}$ wird meist, vielleicht mit Recht, in das Jahr 701 gesetzt. Die Polemik gegen den ausländischen (assyrischen?) Sōkēn 22_{15-18} gehört mindestens in die spätesten Jahre Jesajas.

[3]) Vgl. S. 321 f.

weg als originale Erzeugnisse eines ganz selbständigen Schriftstellers verstanden werden können, läßt sich doch kaum von einer bloßen Zusammenstellung von Stücken allerverschiedenster Herkunft und Zeiten reden, da die einzelnen Abschnitte durch mancherlei gegenseitige Beziehungen innerlich verbunden sind. Der gegenwärtige Stand der Forschung erlaubt noch kein abschließendes Urteil über diese Kapitel; ich sehe in ihnen im wesentlichen Arbeiten einer einzigen Hand, mit der Einschränkung, daß sich der Verfasser nicht nur an verschiedene andere Literatur gelegentlich angelehnt, sondern vielleicht auch allerlei ihm zur Verfügung stehendes fremdes Material bei seiner Arbeit verwertet hat.

Entstehungsort und -zeit dieser Kapitel sind umstritten. Die herrschende Auffassung läßt sie in Palästina verfaßt sein, und erklärt von dieser Annahme aus die z. T. eigenartigen Verhältnisse, die in denselben vorausgesetzt werden. Ob diese Annahme das Richtige trifft, ist fraglich.

Gleich der erste Abschnitt dieser Kapitel, 56_{1-8}, scheint, wie schon Budde aus $56_{5\,ff.}$ geschlossen hat, fern von Palästina geschrieben zu sein, und zwar wohl nach 515 (vgl. 56_5). Schon sind Juden aus der Zerstreuung nach Jerusalem heimgekehrt (56_8). Ausländer haben sich in der Diaspora dem Jahwedienste angeschlossen (56_3). Der Sabbat ist das Merkmal der jüdischen Frömmigkeit geworden ($56_{2.\,4.\,6}$). Die Worte des Verfassers gelten nicht nur Leuten jüdischer Abstammung, sondern den frommen Menschen überhaupt (56_2); Jahwes Haus wird ein Bethaus für alle Völker heißen (56_7). — 56_9—57_{21} setzen Verhältnisse voraus, die noch gar nicht recht erklärt sind. Teilweise erinnern die Ausführungen an die Art Jeremias, während $57_{14\,ff.}$ sich an Deuterojesaja anlehnt. Die kultische Polemik in $57_{3\,ff.}$ pflegt man auf palästinischen Höhenkult zu beziehen; aber seit der Entdeckung der Elephantinepapyri wird man mit solchen Urteilen vorsichtiger als früher sein. Ich bin geneigt, wegen $57_{13\,f.\,19}$ auch diese Ausführungen eher einem Diasporajuden, als einem Palästinenser zuzuweisen. — Als Situation von 58_1—59_{21} stellt man sich in der Regel eine Kultversammlung im jerusalemer Tempelhofe vor; aber irgend eine Hindeutung auf Jerusalem oder Judäa fehlt im Texte. Statt dessen wird in Anlehnung an Jes. 52_{12} die Heimkehr nach Zion geweissagt (58_8), und 58_{12} heißt es (die Richtigkeit des Textes vorausgesetzt), nicht, daß die Gemeinde als Ganzes, sondern einzelne aus der Umgebung des Verfassers — denn nicht alle denken jetzt an Heimkehr — die Mauern Jerusalems bauen werden. $59_{15b-20\,[21]}$ beschreiben das Einschreiten Jahwes gegen seine Gegner und sein Kommen nach Zion; das leitet zu 60 ff. über. — 60_1—62_{12}

verstehen sich besonders gut im Munde eines Diasporajuden, dem die Frage der Heimkehr und die Mitbeteiligung von Ausländern dabei am Herzen liegt. Richtig hat dies auch Dillmann aus 61_7 (b^e'arṣām) geschlossen, und Kittel erkennt in den 62_{10} Angeredeten mit Recht Juden in der Zerstreuung. — 63_{1-6}, eine Schilderung des Völkergerichts, bietet keine Hindeutung auf die Heimat des Dichters. — 63_8—64_{11}, ein Gebetspsalm, paßt gut in den Mund eines Diasporajuden, der auf eine zweite Befreiung des Volkes, wie einst durch Mose hofft ($63_{11\,ff.}$). 63_{18} und $64_{9\,f.}$ beziehen sich auf die Zerstörung von 586, beweisen aber schwerlich für Abfassung vor 515. — In 65_{1-25} dürfte das „dort" 65_9 auf außerpalästinischen Wohnort des Verfassers deuten. Für 66_{1-4} erwägt Budde die Entstehung außerhalb Palästinas (er denkt an Babylonien). — Ebenso dürfte $66_{5.\ 6-16.\ 17-24}$ außerhalb Jerusalems geschrieben sein; der profetische Dichter malt es sich aus, wie er von der Stadt und vom Tempel her das Getöse des Kampfes Jahwes gegen seine Feinde vernimmt (66_6) und fordert seine Leser auf, sich mit Jerusalem zu freuen (66_{10}).

Finden sich also eine Reihe von Anzeichen, die auf eine Entstehung dieser Kapitel im Auslande hindeuten, so liegt es von vornherein nahe, an die Heimat Deuterojesajas zu denken. Auf Babylonien deutet auch in diesen Kapiteln nicht das Geringste, dagegen dürfte auch hier die Frage ägyptischen Ursprungs ernstlich erwogen werden. Ich möchte dabei noch auf folgende Punkte hinweisen:

a) Die heimkehrenden Diasporajuden gelangen nach $60_{8\,f.}$ zu Schiff nach Palästina; die 66_{19} genannten Völker sind durchweg Bewohner der Mittelmeerküsten, — auf Babylonien passen beide Züge nicht. Auch die 60_{6-7} genannten Völker liegen im ägyptischen Gesichtskreise. Der Gedanke, Bauholz vom Libanon für den Tempelbau zu benutzen (60_{13}), war zwar schon durch die Erinnerung an Salomo gegeben, lag jedoch gerade in einem Lande wie Ägypten nahe, dessen Holzhandel mit Byblos uralt ist.

b) Die Vorstellung von einem Zuge der Heimkehrenden durch die Wüste ist für einen Juden in Babylonien unnatürlich, für einen ägyptischen Juden naheliegend (57_{14} 62_{10}); vgl. das Gleiche bei Deuterojesaja S. 322. Die erhoffte Befreiung wird denn auch nach Analogie des Auszuges aus Ägypten gedacht und dabei an Mose erinnert (63_{11-13}).

c) Der Tempel, den nach den Andeutungen in 66_{1-2} die Landsleute des Verfassers bauen wollen, ist nach Buddes Ausführungen zur Stelle nicht der samaritanische. Von jüdischen

Tempelbauten außerhalb Jerusalems aber wissen wir nur in Ägypten.

d) Die eigenartigen abgöttischen Kulte, die nach 65 3–5 66 3. 17 von Juden geübt werden, erklären sich gleichfalls am besten aus ägyptischen Verhältnissen. Es ist die Rede von solchen, die Schweinefleisch, Kriechtiere[1] und Mäuse essen, Schweineblut spenden(?) und Hunden das Genick brechen; in den letzteren Fällen handelt es sich jedenfalls um Opferhandlungen, und zwar, wie Robertson Smith (Die Religion der Semiten, deutsch 1899 S. 220 ff.) dargelegt hat, nicht um gewöhnliche, sondern um außergewöhnliche mystische Opfer. Parallelen zu diesen Opfern dürften sich am ehesten in ägyptischen Kulten finden. Das Schwein galt den Ägyptern freilich im allgemeinen als unreines Tier, dessen Fleisch nicht gegessen wurde[2], wie ja ähnliches von vielen Völkern des Altertums bekannt ist[3]. Daneben aber findet sich gerade in Ägypten auch das Schweineopfer, welches einmal jährlich an einem Vollmonds-

---

[1]) L. vermutlich שרץ statt שקץ in 66 17.

[2]) Herodot II 47: *ὗν δὲ Αἰγύπτιοι μιαρὸν ἡγηνται θηρίον εἶναι· καὶ τοῦτο μέν, ἤν τις ψαύσῃ αὐτῶν παριὼν ὑός, αὐτοῖσι τοῖσι ἱματίοισι ἀπὲ ὧν ἔβαψε ἐωυτὸν βὰς ἐς τὸν ποταμόν, τοῦτο δὲ οἱ συβῶται ἐόντες Αἰγύπτιοι ἐγγενέες ἐς ἱρὸν οὐδὲν τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἐσέρχονται μοῦνοι πάντων, οὐδέ σφι ἐκδίδοσθαι οὐδεὶς θυγατέρα ἐθέλει οὐδ' ἄγεσθαι ἐξ αὐτῶν, ἀλλ' ἐκδίδονταί τε οἱ συβῶται καὶ ἄγονται ἐξ ἀλλήλων. τοῖσι μέν νυν ἄλλοισι θεοῖσι θύειν ὗς οὐ δικαιεῦσι Αἰγύπτιοι, Σελήνῃ δὲ καὶ Διονύσῳ μούνοισι τοῦ αὐτοῦ χρόνου τῇ αὐτῇ πανσελήνῳ ὗς θύσαντες πατέονται τῶν κρεῶν. . . . . θυσίη δὲ ἥδε τῶν ὑῶν τῇ Σελήνῃ ποιέεται. ἐπεὰν θύσῃ, τὴν οὐρὴν ἄκρην ὁμοῦ καὶ ὧν ἐκάλυψε πάσῃ τοῦ κτήνεος τῇ πιμελῇ τῇ περὶ τὴν νηδὺν γινομένῃ καὶ ἔπειτα καταγίζει πυρί· τὰ δέ ἄλλα κρέα σιτέονται ἐν τῇ πανσελήνῳ, ἐν τῇ ἂν τὰ ἱρὰ θύσωσι, ἐν ἄλλῃ δὲ ἡμέρῃ οὐκ ἂν ἔτι γευσαίατο. οἱ δὲ πένητες αὐτῶν ὑπ' ἀσθενείης βίου σταιτίνας πλάσαντες ὗς καὶ ὀπτήσαντες ταύτας θύουσι.* Plutarch, de Iside 8: *ὁμοίως δὲ καὶ τὴν ὗν ἀνίερον ζῶον ἡγοῦνται· ὡς μάλιστα γὰρ ὀχεύεσθαι δοκεῖ τῆς σελήνης φθινούσης κτλ.* Vgl. noch Plutarch, Sympos. IV 5, Sextus Empiricus, hypotyp. III 220, Porphyrius, de abstin. I 14, Aelian, hist. anim. X 16. Den ägyptischen Priestern wird die Enthaltung von Schweinefleisch speziell bei Josephus c. Apion. II 13; Plutarch de Iside 5 zugeschrieben; vgl. auch das Totenbuch (ed. Naville 112).

[3]) Für die Phöniker und Syrer vgl. Lucian, de Syria dea 54; Sozomenus hist. eccl. VI 38; Porphyrius de abstin. I 14; Herodian, Heliogabal. V 6 9; Dio Cassius LXXIX 11; Silius Italicus III 22 f.; En-nedîm, Fihrist (bei Chwolsohn, Die Ssabier II S. 10).

Für die Kleinasiaten vgl. Strabo XII 8 9 (Komana), Pausanias VII 17 10 (Pessinus), Strabo XII p. 575 (Abrettene in Mysien), Diodor V 62 (Kastabos auf dem Chersones); für Kreta (Athenaeus IX p. 375 f.; Theocr. 24, 97); für Rhodos (Inschrift vom Tempel der Alektrona zu Ialysos).

Für die Araber vgl. Solinus 33, 4; Plinius hist. nat. VIII 52 (78); Hieronymus, in Iovinianum II 6 (Sarazenen); Koran II 175, V 4.

Für die Assyrer und Babylonier ist das Essen von Wildschweinfleisch bezeugt (vgl. Jensen ZA I 306 ff.).

tage dargebracht wurde. Plutarch (de Iside 8) erzählt, daß die Ägypter einmal am Vollmondstage ein Schwein opferten und aßen; bei Aelian (X 16) heißt es: „Wenn sie der Selene ein Fest feiern, opfern sie ihr einmal im Jahr Schweine, sonst aber wollen sie weder ihr noch irgend einem andern der Götter dies Tier opfern", und Herodot (II 47 f.) bestätigt diese Nachricht, wenn er berichtet: „Den andern Göttern Schweine zu opfern halten sie nicht für recht; nur der Selene und dem Dionys opfern sie zur gleichen Zeit an dem selben Vollmonde Schweine und essen dann von dem Fleische ..... Dies Schweinsopfer für Selene geschieht aber in folgender Weise: nachdem man es geschlachtet hat, legt man das Schwanzende, die Milz und das Netz zusammen, umhüllt es mit dem gesamten am Unterleibe befindlichen Fett des Tieres und wirft es ins Feuer; das übrige Fleisch verzehrt man sodann an dem Vollmond, an welchem die Opferfeier stattfindet; an einem andern Tage würde man nicht davon kosten. Die Armen unter ihnen formen aus Dürftigkeit Schweine aus Teig, backen diese und bringen sie als Opfer dar. Dem Dionys aber schlachtet jedermann am Vorabend seines Festes vor der Tür ein Schwein und läßt es darauf durch den Schweinehirten, von dem er es gekauft hat, wegschaffen". Während in dem ersten von Herodot berichteten Falle das Opfertier gegessen wird, besteht das Opfer im zweiten Falle offenbar nur in der Darbringung des Blutes[1]. — Was den Hund anlangt, so spielt auch er bekanntlich bei den Ägyptern als heiliges Tier eine große Rolle[2]. Von einem Hundeopfer ist die Rede bei Plutarch,

---

Für die Inder vgl. Aelian, hist. anim. XVI 37 (nach Ktesias); Manu V 14ff. vgl. III 266ff.

Für die Äthiopier vgl. Porphyrius de abstin. I 14.

Für die Barkäer in Libyen vgl. Herod. IV 186.

[1]) Außer bei Römern und Griechen, bei denen das Schweinsopfer an erster Stelle steht (besonders in den Kulten der Demeter und Kora, der Tellus und Dea Dia), werden Schweinsopfer bezeugt bei den heidnischen Harraniern (En-nedîm, Fihrist bei Chwolsohn, Die Ssabier II S. 42), ferner in Kleinasien (Strabo IX, 5, 17) und im Kult der semitischen Aphrodite auf Cypern, wo am 2. April wilde Eber geopfert wurden (Lydus, de mensibus ed. Bonn p. 80). Die Nachricht über Heliogabal bei Lampridius 32 (Habuit etiam istam consuetudinem ut cenas sibi exhiberet tales, ut una die nonnisi de fasianis totum ederet omnesque missus sola fasianorum carne strueret, item alia die de pullis, alia de pisce illo et item illo, alia de porcis, alia de stuthionibus, alia de oleribus, alia de pomis, alia de dulciis, alia de opere lactario) ist kein Zeugnis für die Sitte des Schweinefleischessens bei den Syrern, zumal Dio Cassius (LXXIX 11) von Heliogabal das Gegenteil bezeugt. — Die Stelle bei Sextus Empiricus III 220 (*Σαράπιδι χοῖρον οὐκ ἂν θύσειέ τις, Ἡρακλεῖ δε καὶ Ἀσκληπιῷ θύουσιν*) hat wohl nicht ägyptischen Herakles- und Asklepioskult im Auge.

[2]) Vgl. dazu Herodot II 66f.; Diodor I 83f.; Strabo p. 812; Iuvenal

welcher erzählt: „In unserer Zeit fingen die Oxyrynchiten, weil die Kynopoliten den Fisch Oxyrynchos aßen, Hunde (die den Kynopoliten heilig waren), schlachteten sie und verzehrten sie als heiliges Mahl“ [1]. Auf semitischem Boden gab es keine Hundeopfer[2]. — Unter den in Ägypten verehrten Tieren findet sich auch die „Maus“, zwar nicht die Haus- und Feldmaus (mus), die zu den Nagetieren gehört, wohl aber die zur Klasse der Insektenfresser gehörige Spitzmaus (Crocidura religiosa und Crocidura gigantea oder Sorex giganteus). „Von den alten Autoren werden die verschiedenen Arten selbstverständlich nicht auseinander gehalten; ja die meisten Leute gaben sich nicht einmal die Mühe, die gewöhnlichen schädlichen Hausmäuse von den im grunde nützlichen insektenvertilgenden Spitzmäusen zu unterscheiden, die man übrigens auch für Nagetiere hielt“ (Otto Keller, Die antike Tierwelt 1909 I S. 15). Ebenso bezeichnet auch das hebräische ʿakbār (Jes. 66 17) ganz allgemein alle mausartigen Tiere. Von beiden genannten Spitzmausarten sind Mumien in Ägypten gefunden worden (Lortet et Gaillard, La Faune momifiée de l'ancienne Egypte, Lyon 1903 S. 33 Fig. 22, S. 35 Fig. 23). Nach Herodot (II 67) wurden Spitzmäuse und Sperber als heilige Tiere in der Stadt Buto bestattet[3]. Nach

---

sat. XV 7 f.; Aelian. hist. anim. X 45; Plutarch, de Iside 44; Stephanus Byzant. s. v. *Κυνόπολις* Clemens Alex. protrept. p. 34 Pott.

[1]) De Iside 72: *Οἱ δὲ Ὀξυρυγχῖται καθ' ἡμᾶς, τῶν Κυνοπολιτῶν τὸν ὀξύρυγχον ἰχθὺν ἐσθιόντων, κύνας συλλαβόντες καὶ θύσαντες ὡς ἱερεῖον κατέφαγον.*

[2]) Höchstens könnte die Nachricht Justins (XVIII 1 10) angeführt werden, nach der Darius den Karthagern die Menschenopfer und das Essen von Hundefleisch verbot. Phönikisch indes ist das letztere nicht; denn den Phönikern galt der Hund als unrein (Plinius, hist. nat. X 41), ebenso wie den Sabiern in Harran (En-nedîm, Fihrist bei Chwolsohn, Die Ssabier II S. 10). Die Denkmäler von Boghazköi zeigen Götter auf Hunden stehend; Jacob von Saruğ nennt als eine Gottheit in Karrhae den „Herrn mit den Hunden“ (ZDMG XXIX 110 vgl. XLII 473). Heilige Hunde sind bezeugt bei den Persern, bei denen die Magier alles außer Hunden und Menschen töten durften (Herod. I 140 vgl. 192), ferner in Kreta (Philostrat. vit. Apoll. VIII 30: im Tempel der Diktynna), in Griechenland (Lucian, Tim. 4: im Zeustempel zu Olympia; Aelian, hist. anim. XI 5: im Athenatempel zu Daulia in Phokis), in Apulien (mir. ausc.: in einem Tempel der Athena), in Sizilien (Aelian, hist. anim. XI 3. 20; Diod. XIV 37; Plutarch, Timoleon 7), bes. in den Asklepiostempeln (Aelian, hist. anim. VII 13; Plutarch de soll. an.). Hundeopfer sind bezeugt in mehreren dorischen Staaten, bei den Spartanern (Plutarch III 14 im Kult des Enyalios; vgl. Plutarch, quaest. Rom. 111), bei den Karern (Arnob. IV p. 180), bei den Böotern (Plutarch l. c.), bei den Makedoniern (Livius XL 6, 1 ff.); ferner überall auf griechischem Gebiet im Mysteriendienst der Hekate (Plutarch, quaest. Rom. 52. 111; Julian, or. V p. 176), z. B. auf Samothrake (Lycophron. v. 77; Nonnus, Dionys. III 400 u. a.).

[3]) *τὰς δὲ μυγαλᾶς καὶ τοὺς ἴρηκας ἀπάγουσι ἐς Βουτοῦν πόλιν.*

Strabo (p. 813) verehrten die Bewohner von Athribis die Spitzmaus[1]. — Was endlich allerlei sonstige „Kriechtiere“ (šäreṣ) anlangt, so ließen sich gerade auf ägyptischem Boden zahlreiche Beispiele dafür anführen[2]).

II. Das Buch Jeremia.

1. Die Redaktion des Buches.

Daß das Jeremiabuch in der Form, wie es uns vorliegt, nicht ein Werk Jeremias, sondern das einer redaktionellen Hand ist, beweist die Verschiedenartigkeit der Bestandteile, aus denen es zusammengesetzt ist. So bunt und teilweise willkürlich indes die Folge der Stücke auf den ersten Blick erscheint, so zeigen doch die regelmäßig durch das ganze Buch wiederkehrenden Überschriften, daß der Redaktor kein planloses Werk geben wollte, sondern eine bestimmte Ordnung und Disposition beabsichtigte. Mit stereotyper Regelmäßigkeit leitet er die einzelnen Abschnitte ein entweder durch die Formel: „Das Wort, welches an Jeremia von Jahwe aus erging“ ($7_{1\,\text{om. LXX}}$ 11_1 18_1 21_1 25_1 30_1 32_1 $34_{1.8}$ 35_1 40_1 44_1)[3] oder durch die andere Formel: „Als ...., erging dieses Wort an Jeremia von Jahwe aus“ (26_1 27_1 36_1)[4]. Abweichend, aber gleichwertig mit diesen Formeln, werden zwei an Privatleute gerichtete Gottesworte eingeführt (45_1 51_{59}), und

---

[1]) Sonst findet sich Mäuseverehrung in einer seltsamen Nachricht bei Maimonides (More Nebochim bei Chwolsohn, Die Ssabier II S. 456), nach welcher die Sabier der Sonne sieben Mäuse und sieben andere Kriechtiere geopfert haben sollen. Als Mäusevertilger wurde Apollo in Kleinasien, speziell in der Troas verehrt (Apollon Smintheus) vgl. z. B. Aelian, hist. anim. XII 5; Clemens Alex. protrept. 39, 7. — Von den babylonischen Magiern sagt Plutarch (Sympos. IV 5_2), daß sie Mäuse verabscheuten und töteten. — Ob der Name der ägyptischen Hafenstadt Myoshormos auf Mäuseverehrung hinweist, ist nicht auszumachen; ebenso die Bedeutung der Maus im Ptahtempel zu Memphis, wo nach Herodot (II 141) eine steinerne Statue den König Sethôs d. i. Seti III., mit einer Maus in der Hand darstellte.

[2]) Vgl. die Zusammenstellung der heiligen Tiere der Ägypter bei Gustav Parthey (Plutarch über Isis und Osiris 1850 S. 260—268).

[3]) הדבר אשר היה אל־ירמיהו מאת יהוה (nur in 44_1 fehlt מאת יהוה); teilweise steht die Formel ohne Datum (7_1 11_1 18_1 30_1), meist dagegen mit Datierung, sei es mit Angabe der Königsregierung (35_1) oder genauer Jahresangabe (25_1 32_1), sei es mit Angabe der näheren Umstände (21_1 $34_{1.8}$ 40_1 44_1).

[4]) ב.....היה הדבר הזה אל־ירמיה(ו) מאת יהוה. Daß diese zweite Formel der ersten gleichwertig ist, zeigt der Umstand, daß die 26_1 27_1 36_1 eingeleiteten Dinge nicht mehr unter die Daten 25_1 35_1 fallen.

ebenso hat als gleichwertig die geschichtliche Einleitung $37_{1\,ff.}$ zu gelten, welche ein Gotteswort und Ereignisse einführt, die nicht mehr unter das Datum 36_1 fallen. Dagegen sind die sonst im Buche sich findenden Einleitungsformeln den genannten nicht gleichwertig. Das gilt einerseits von der einzigartigen Überschrift 50_1: „Das Wort, welches Jahwe redete in betreff Babels, in betreff des Chaldäerlandes, durch Vermittlung Jeremias, des Profeten“ [1], welche auf nachredaktionelle Hinzufügung von 50_1—51_{58} hinweist. Das gilt andererseits von der eigentümlichen Einführung: „Was geschah als Wort Jahwes an Jeremia (den Profeten) in betreff . . . . . .“ (14_1 46_1 $47_{1\,om.\,LXX}$ 49_{34})[2]; daß auch diese Formel nachredaktionell ist, zeigt 14_1, eine Überschrift, die nur zu Kap. 14, aber nicht mehr zu Kap. 15—17 paßt, ebenso 46_1, eine Überschrift für sämtliche Heidenorakel, der dennoch bei dem Filisterorakel und dem Elamorakel gleichförmige Überschriften folgen ($47_{1\,om.\,LXX}$ 49_{34}). Diese Überschriften sind von einer jüngeren Hand planlos hier und da eingesetzt. Wenn den Heidenorakeln 46—49 die typische Einleitungsformel fehlt, so wird sich das aus nachredaktioneller Arbeit am Buche erklären, durch welche die in LXX noch hinter 25_{13} stehenden Heidenorakel nachträglich ans Ende des Ganzen geschoben wurden.

Scheidet man hiernach 50_1—51_{58} als nachredaktionelle Zutat aus und setzt die Heidenorakel an ihre ursprüngliche, von LXX bezeugte Stelle zurück, so würde das vom Gesamtredaktor angefertigte Werk folgende Disposition gehabt haben: 1—6. 7—10. 11—17. 18—20. 21—24. 25 (nebst 46—49). 26. 27—29. 30—31. 32—33. 34_{1-7}. 34_{8-22}. 35. 36. 37—39. 40—43. 44. 45. 51_{59-64}. Die Disposition zeigt, daß der Redaktor keine chronologische Ordnung der „Worte Jahwes“ beabsichtigt hat; was an chronologischer Ordnung noch jetzt vorhanden ist, muß demnach auf seine Vorlagen zurückgehen, deren Ordnung er zerstört hat.

Um die Frage nach den vom Redaktor benutzten Vorlagen zu beantworten, ist vor allem zu achten auf den Unterschied der Ich- und Er-Berichte, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht und zwei verschiedene Quellen des Redaktors kenntlich macht. Scheidet man den Stoff nach diesem Merkmal, so stellen sich folgende zwei Gruppen heraus:

Ich-Berichte: 1—19_{13} 20_{7-18} 21_{11}—25 (nebst 46—49). 27. 30—33. 35.

---

[1]) הדבר אשר דבר יהוה אל (LXX: על) בבל אל ארץ כשדים ביד ירמיהו הנביא.

[2]) . . . . . (bezw. אל) על ירמיהו (הנביא) אל יהוה דבר היה אשר. In 14_1 liest LXX: ויהי דבר יהוה אל ירמיהו על הבצרת; in 46_1 liest sie: אשר נבא ירמיהו על הגוים.

Er-Berichte: 19_{14}—20_6 21_{1-10} 26. 28—29. 34. 36—45. 51_{59-64}.

Dabei ergibt sich, daß die Ich-Berichte im wesentlichen profetische Dichtungen und Predigten, daneben nur vereinzelte Erzählungen von profetischen Handlungen bieten, während die Er-Berichte durchweg prosaische Erzählungen enthalten, die sich im großen und ganzen mit dem decken, was zumeist als die von Baruchs Hand verfaßte Biografie Jeremias angesehen zu werden pflegt.

Man könnte meinen, mit dieser Sonderung der zwei Quellen des Redaktors bereits ans Ziel der literarischen Aufgabe gelangt zu sein und die Entstehung des Jeremiabuches einfach aus der Zusammenschweißung eines von Jeremia verfaßten Profetenbuches und einer aus Baruchs Feder stammenden Biografie des Profeten erklären zu können. Doch genügt das nicht. Schon eine flüchtige Lektüre des Buches zeigt, daß die beiden unterschiedenen Quellen in Wortschatz, Stil und Gedanken sehr auffällig übereinstimmen, und zwar in einem Maße, daß an eine Unabhängigkeit beider von einander nicht gedacht werden kann. Es gibt zwei Möglichkeiten, diesen Tatbestand zu erklären. Man könnte entweder den Verfasser der Er-Berichte selbst als den Redaktor des Buches betrachten, der sich dann in Stil und Gedanken eng an die Ich-Berichte angelehnt oder etwa jene Ich-Berichte in seinem Stile aufs stärkste überarbeitet hätte. Aber diese Hypothese, die also Baruch zum Redaktor des Ganzen machen würde, reicht schwerlich aus. Sieht man vorläufig auch ab von dem Eindruck, den Duhm dahin formuliert hat, daß das Buch nebeneinander die allerherrlichsten Dichtungen und zugleich Stücke von recht geringer Qualität enthalte, ein Urteil, durch welches die Einheitlichkeit der Ich-Berichte ohne weiteres in Frage gestellt werden würde, aber manchem als zu subjektiv erscheinen mag, — so erklärt jene Hypothese doch nicht den Umstand, daß auch unter den Ich-Berichten sich Stücke finden, die nicht von Jeremias Hand stammen[1], sondern gerade den Stil des Redaktors aufweisen, welcher schwerlich aus reiner Willkür abwechselnd mit Ich und mit Er erzählt haben wird. Es empfiehlt sich deshalb eine andere Möglichkeit, welche den gleichartigen Stil der Ich- und Er-Berichte als Anzeichen einer beide Quellen gleichmäßig bearbeitenden dritten Hand, d. h. als Arbeit eines von Baruch verschiedenen Redaktors, eben des Gesamtredaktors des Buches erklärt. Dies erkannt und in weitem Maße für die

[1]) So betrachtet z. B. Cornill, dessen Kritik am Jeremiabuche durchaus maßvoll gehalten ist, 11_{1-14} 17_{19-27} 18_{5-12} 32_{16-25} als unjeremianisch. Auch Sellin und Steuernagel sprechen 17_{19-27} dem Jeremia ab; sie können freilich auf den Text der LXX in 17_{19} verweisen, welcher das אלי des MT nicht bezeugt, und aus diesem Grunde den Abschnitt aus der Gruppe der Ich-Berichte ausscheiden.

Kritik des Jeremiabuches verwertet zu haben, ist das Verdienst Duhms, dessen Arbeit damit zugleich eine Ehrenrettung des Dichters Jeremia geworden ist, indem sie die langatmigen und eintönigen Predigten des Buches als unechte Erweiterungen dargetan hat[1]. Die Ausscheidung dieser redaktionellen Partien kann gestützt werden durch den Nachweis, daß gerade in ihnen gewisse Ausdrücke und Wendungen sich immer und immer wiederholen; gewisse Stücke des Jeremiabuches sind ganz voll von diesen stereotypen Frasen, ja bestehen öfters fast ganz und gar aus solchen[2]. Stets handelt es sich dabei um lange

---

[1]) Beurteilt man Jeremia nach dem vorliegenden Texte, so ist z. B. das Urteil Steuernagels (Einleitung S. 575) verständlich: „nur selten erheben sich seine Worte zu poetischem Schwung oder zu erschütternder Stärke des Affekts".

[2]) Statistik stereotyper Wendungen der Redaktion im Jeremiabuche:

הלך ו[אמרת] 2 2 MT 3 12 13 1 17 19 19 1 22 1 LXX 28 13 34 2 35 2. 13 39 16 (vgl. Dtn in 2. Sam. 24 12 Jes. 38 5); dagegen 18 2 26 2 (= 7 2 MT) 27 2 30 2 36 2. 28 43 8. — דבר יהוה שמע[ו] 2 4 7 2 17 20 19 3 21 11 22 2 29 20 31 10 34 4 42 15 44 24. 26. — כל יהודה [וכל ישבי ירושלם] הבאים בשערים האלה [כל] אשר (צויתה, צויתי, צויתיך, אצוה, אצוך) צוה 1 7. 17 7 23 11 4. 8 13 5 17 22 26 2 vgl. 35 8. 10. 14. 16. 18 36 8 (vgl. oft bei Dt und P, bei Dtn in Ri., Sam., Kg., in Esr., Neh., Chr.). — אבותינו, אבותיכם, אבותם, אבותיהם 2 5 3 18. 25 7 7. 14. 22. 25. 26 9 13. 15 11 4. 5. 7. 10 14 20 16 11. 12. 13. 15. 19 17 22 19 4 23 27. 39 24 10 25 5 30 3 31 32 32 22 34 13. 14 35 15 44 3. 9. 10. 17. 21 (vgl. oft bei Dt und Dtn, Hes., Sach., Jes. 56 ff., Mal., Esr., Neh., Chr., ferner Mi. 7 20 Am. 2 4 Joel 1 2; daneben natürlich gelegentlich auch früher Hos. 9 10 Jer. 3 24); wir (ihr, sie) und unsere (eure, ihre Väter) 3 25 7 14 9 15 16 13 19 4 23 39 24 10 25 5 35 15 44 3. 10. 17. 21. — ביום הוציאי אותם מארץ מצרים (oder העלותי) 7 22 11 4. 7 34 13 und ähnlich 2 6 7 25 16 14 23 7 31 32 32 21 (vgl. bei Dt, Dtn in Ri., Sam., Kg. und Hes. 20). Außer an den genannten Stellen findet sich ארץ מצרים 2 6 24 8 32 20 42 14. 16 (vgl. 37 7) 43 7. 11. 12. 13 44 1. 8. 12—15. 24. 26—28 46 13 (vgl. sonst Am. 2 10 3 1. 9 9 7 Hos. 2 17 7 16 11 5 12 10 13 4 Mi. 6 4 7 15 und oft bei Dt, Hes., P); einfaches מצרים Jer. 2 18. 36 9 25 25 19 26 21—23 37 5 41 17 42 15—19 43 2. 12. 13 44 30 46 2. 8. 11. 14. 17. 19. 20. 24. 25 — ביד נטויה ובזרוע חזקה und ähnliche Wendungen 21 5 27 5 32 17. 21 (vgl. Dt, Hes. 20 33 f. Dtn in Ex. 6 6 2. Kg. 17 36 — שמע בקול (יהוה) 3 25 7 23. 28 9 12 11 4. 7 18 10 26 13 32 23 (35 8) 38 20 40 3 42 6. 13. 21 43 4. 7 44 23, doch auch 3 13 22 21 (vgl. Dtn, Dtn in Jos. 5 6 1. Sam. 12 14. 15 15 19. 20. 22 28 18 1. Kg. 20 36 2. Kg. 18 12, ferner Gen. 22 18 26 5 Ex. 19 5 23 22 Num. 14 22 Jos. 22 2 Ri. 2 2 6 10 Hagg. 1 12 Sach. 6 15). — והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם 7 23 11 4 24 7 30 22 31 1. 33 32 38 (vgl. Lev. 26 12 Hes. 11 20 14 11 36 28 37 23. 27 Sach. 8 8 vgl. Sach. 2 15). — (המקום, האדמה, העיר) אשר נתתי [לכם (לחם) ו]לאבותיכם(—יהם, —ם) הארץ 7 7. 14 16 15 23 39 24 10 25 5 (32 22) 35 15 (vgl. Hes. 36 28, Dtn in 1. Kg. 8 34. 40. 48 14 15 2. Kg. 21 8). — אשר נשבעתי[ו] לאבות[יכ]ם לתת להם [לכם] ארץ זבת חלב ודבש 11 5 32 22 (vgl. Dt, Hes. 20 42 47 14, Dtn in Ex. 13 5 Ri. 2 1 Jos. 1 6 5 6 21 43 f Num. 11 12 14 23 und für ארץ זבת חלב ודבש vgl. noch Dt, Ex. 3 8. 17 33 3 Num. 13 27 14 8 16 13. 14, Dtn in Jos. 5 6 Ex. 13 5 und Lev. 20 24 Hes. 20 6. 15). — שלח אליכם את כל עבדיו הנביאים השכם ושלח und ähnlich 7 25 25 4 26 5 29 19 35 15 44 4 (vgl. עבדי[ו] הנביאים bei Dtn in 2. Kg. 9 7 17 13. 23 21 10 24 2 und Sach. 1 6 Dan. 9 6. 10 Esr. 9 11); der inf. abs. השכם mit folgendem zweiten Infinitiv 7 13. 25 11 7 25 3. 4 26 5 29 19 32 33 35 14. 15 44 4 (vgl. 2. Chr. 36 15). — ו[עד היום הזה 3 25 7 25 11 7 25 3 32 20. 31 35 14 36 2 44 10. — איש מדרכו הרעה (bezw. שובו נא (וישבו.

Prosareden oder Prosapredigten, die als Jahweworte dem Profeten in den Mund gelegt sind, und an denen, wie schon die redaktionellen Überschriftformeln lehren, das Hauptinteresse des Redaktors haftete. Wer die Gewohnheit antiker Autoren, ihre Helden ausführliche Reden sprechen zu lassen, oder auch nur die Weise der späteren alttestamentlichen, vor allem deuteronomistischen Schriftstellerei in Rechnung zieht, wird an solcher

---

18 11 25 5 26 3 35 15 36 3. 7 (vgl. 1. Kg. 13 33 2. Kg. 17 13 Hes. 13 22 33 11 Sach. 1 4 Jon. 3 8. 10 2. Chr. 7 14) — (יהם —) רע מעלליכם 4 4 21 12 23 2. 22 25 5 26 3 44 22 (vgl. Dt. 28 20). — הישיבו [דרכיכם ו]מעלליכם 7 3. (5) 8 11 26 13 35 15 — הלך אחרי אלהים אחרים 7 6. 9 (8 2) 11 10 13 10 16 11 25 6 35 15 (vgl. Dt und Dtn in Ri. 2 12. 19 1. Kg. 11 10); אלהים אחרים 1 16 7 6. 9. 18 11 10 13 10 16 11. 13 19 4. 13 22 9 25 6 32 29 35 15 44 3. 5. 8. 15 (vgl. Dt und Dtn in Jos. 23 16 Ri. 2 17 10 13 1. Sam. 8 8 1. Kg. 9 6. 9 11 4 2. Kg. 17 7. 35 17 37. 38 22 17; ferner Ex. 20 3 23 13 Jos. 24 2. 16 1. Sam. 26 19 2. Kg. 5 17 Hos. 3 1 2. Chr. 7 19. 22 28 25 34 25); אלהים אחרים לעבדם ולחשתחות להם 7 9 19 4 44 3. — (ידעים) und ähnliche Wendungen 13 10 16 11 22 9; 11 10 25 6 35 15 — הכעיס bes. למען הכעיסני oder להכעיסני 7 18. 19 8 19 11 17 25 6. 7 32 29. 30. 32 44 3. 8 (vgl. להכעיס Dt in 4 25 9 18 31 29; Dtn in 1. Kg. 14 9 16 2. 7. 13. 26. 33 2. Kg. 17 11. 17 21 6 23 19; Hes. 8 17 16 26 2. Chr. 33 6; הכעיס Dtn in 1. Kg. 14 15 15 30 21 22 22 54, ferner Dt. 32 16 Jes. 65 3 — (יהוה) ידיכם(-יו) מעשה(-ה) 1 16 25 6. 7. 14 32 30 44 8 (vgl. Dt. 31 29 1. Kg. 16 7 22 17 2. Kg. 19 18 Jes. 5 12 17 8 29 23 37 19 60 21 Hagg. 2 14. 17); dagegen anders 10 3. 9. 15 51 15 — לרע לכם 7 6 25 7 לרעה לטוב להם 32 39 (24 9) 44 11. 29 לטובה 24 6 לרעה ולא לטובה 21 10 39 16 44 27 (vgl. לרעה Dt. 29 20 Ri. 2 15 Am. 9 4 Hes. 1 15). — עזבוני und ähnlich 1 16 5 19 16 11 19 4 (verwandt 9 12 22 9), stets fortgesetzt durch den Gedanken der Verehrung anderer Götter (vgl. Dtn in Jos. 24 16. 20 Ri. 2 12. 13 10 6. 10. 13 1. Sam. 8 8 12 10 1. Kg. 9 9 11 33 18 18 19 10. 14 2. Kg. 17 6 21 22 22 17; ferner Hos. 4 10 Jes. 1 4. 28 65 11 Esr., Neh., Chr., Ps., Dan.). — מאנו (המאנים) לשמוע את דברי 11 10 13 10. — ולא שמעו ולא הטו את אזנם 7 24. 26 11 8 17 23 34 14 44 5 ähnlich 25 4 35 15 — לשוב מרעתם und ähnlich 18 8 23 14 44 5 — בכל לבבי und ähnlich 3 10 24 7 29 13 32 41 (vgl. Dt und Dtn in Jos. 22 5 23 14 1. Sam. 7 3 12 20. 24 1. Kg. 2 4 8 23. 48 14 8 2. Kg. 10 31 23 3. 25; ferner Joel 2 12 Ps., Chr. etc.) — ויקשו (תקשו) את ערפם 7 26 17 23 19 15 (vgl. Dt, Dtn in 2. Kg. 17 14, Chr., Neh. 9 16. 17. 29) — וילכו בשרירות לבם הרע und ähnlich 3 17 7 24 9 13 11 8 13 10 om. LXX 16 12 18 12 23 17 (vgl. Dt. 29 18 Ps. 81 13). — לבלתי שמוע ללכת בתורתי אשר נתתי לפניכם 16 12 17 23 18 10 19 15 42 13 (vgl. Dt. 17 12) — und ähnlich 9 12 26 4 32 23 44 10. 23 (vgl. Dtn in Ex. 16 4 2. Kg. 10 31, ferner Neh. Chr., Ps.); תורתי, תורתך, תורתו 6 19 9 12 16 11 26 4 31 33 32 23 44 10. 23 — גר יתום ואלמנה 7 6 22 3 (bezw. אל תנו ואל תחמסו) ודם נקי אל תשפכו במקום הזה (vgl. גר יתום ואלמנה oft in Dt; in anderer Form Ex. 22 20 f. Hes. 22 7. 29 Sach. 7 10 Mal. 3 5). — בעיני (bezw. הישר) עשה הרע 7 30 18 10 32 30 34 15 (vgl. Dt, Dtn in Num. 32 13 Ri. oft 1. Sam. 15 19 2. Sam. 12 9 Kg. oft Jes. 65 12 66 4 Ps. 51 6 Chr. oft). — שמו (וישימו) שקוציהם בבית אשר נקרא שמי עליו 7 30 32 34; הבית הזה אשר נקרא שמי עליו und ähnlich 7 10. 11. 14. 30 32 34 34 15. — ויבנו במות (התפת) אשר בגיא בן הנם להעביר את בניהם ואת בנותיהם אשר לא צויתי ולא עלתה על לבי und ähnlich 7 31 19 5 32 35; התפת 7 31. 32 19 6. 11—14; גיא בן הנם 7 31. 32 19 2. 6 32 35 (vgl. 2. Kg. 23 10 2. Chr. 28 3 33 6; sonst גיא הנם Neh. 11 30 oder גיהנם Jos. 15 8 18 16); . . . . . עוד התפת וגיא (יקרא) לכן הנה ימים באים נאם יהוה ולא יאמר und ähnlich 7 10 32 35 44 4 (vgl. Dt. 13 15 2. Kg. 21 11 Lev. 18 26—30 Hes. 18 13); anders 6 15 = 8 12 2 7 16 18 — (תשמעו, תשמיעו) ואם לא ישמעו 12 17 13 17 17 (24) 27 22 5 26 4 (vgl. Lev. 26 14. 18. 27). — . . . . (אל) הנה אנכי מביא רעה על und ähnlich 6 19 11 11. 23 19 3. 15

Anfertigung von Jeremiaworten durch die Hand späterer Literaten grundsätzlich keinen Anstoß nehmen. In Stil und Gedankenkreis berühren sich diese sekundären Prosareden nicht nur auf allernächste mit dem Deuteronomium[1], sondern zeigen

---

23 23 32 42 35 17 42 17 44 2 45 5 49 37 51 64 (vgl. Dtn in 1. Kg. 14 10 21 21 2. Kg. 21 12 22 16 und auch 1. Kg. 9 9 21 29 Neh. 13 18 2. Chr. 7 22); anders 2 3 5 12 23 17 51 60 18 11. — איש יהודה וישבי ירושלם 4 3 LXX 4 4 11 2. 9 17 25 18 11 32 32 35 13 (36 31) (vgl. Dt in 2. Kg. 23 2 2. Chr. 34 20 und 2. Chr. 20 27). — Aufzählung der Könige, Obersten, Priester und Profeten 2 26 4 9 8 1 32 32 auch 1 18 13 13 17 25 25 18 44 17. 21 — ישב על כסא דוד und ähnlich 13 13 17 25 22 2. 4. 30 29 16 36 30 (anders 33 17). — כפרי מעלליו (־יכם) כפרי 17 10 21 14 32 19 — קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול und ähnlich 7 20 42 18 44 6. — נתך אפי וחמתי 7 34 16 9 25 10 33 11. — ערי יהודה וחצות ירושלם 7 17. 34 11 6. (13) 33 10 44 6. 17. 21 בלה 7 34 vgl. 14 16 44 9. — למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ . . . . . נבלת (bezw. ונתתי) והיתה 7 33 16 4 19 7 34 20 vgl. 15 3 (vgl. Dt. 28 26). — לא יספדו ולא יאספו ולא יקברו und ähnlich 8 2 16 4 25 33. — לרמז על פני האדמה יחין 8 2 16 4 25 33 (vgl. etwa 2. Kg. 9 37). — ואתה אל תתפלל בעד העם הזה ואל תשא בעדם רנה ותפלה . . . . כי אינני שמע . . . 7 16 11 14 vgl. 14 11 (vgl. beten für . . . . Gen. 20 7 Dt. 9 20 Dtn in Num. 21 7 1. Sam. 7 5 12 19. 23 1. Kg. 13 6 ferner Ps. 72 15; Gebet erheben für . . . 2. Kg. 19 4 = Jes. 37 4). — הנביאים אל תשמעו אל דברי הנביאים und ähnlich 23 16 27 9. 14. 16. (17) 29 8 חלום 4 10 שלום יהיה לכם u. ähnlich 14 14. 15 23 25 (27 10. 14. 15. 16 29 9). — הנבאים בשמי שקר 23 17 — אל ישיאו לכם נביאיכם und Verwandtes 29 8 37 9 4 10 (vgl. 2. Kg. 18 29 19 10 Jes. 36 14 37 10 2. Chr. 32 15) — לא שלחתים ולא צויתים ולא דברתי אליהם und ähnlich 7 22 14 14. 15 23 21. 32 27 15 29 9. 23 (vgl. Hes. 13 6). — נתן ביד נבוכדראצר מלך בבל 20 4 21 7 MT 22 25 27 6 29 21 32 3. 28 34 2 (44 30). — נתן ביד איביהם 20 5 21 7 34 20. 21 — ביד מבקשי נפשם und ähnlich 19 7 21 7 22 25 34 20. 21 44 30 46 26; מבקשי נפשם 19 9 49 37 (vgl. Ps. 35 4 38 4 40 15 70 3); anders 11 21 38 16 (vgl. Ex. 4 19). — ביד (האנשים) אשר אתה יגור מפניהם 22 25 39 17 (vgl. Dt. 9 19 28 60). — הבתים אשר קטרו על גגותיהם . . . . וחסך (bezw. נסכים) לאלהים אחרים . . . . . 19 13 32 29 — דבר, רעב und חרב 14 12 21 9 24 10 27 8. 13 29 17. 18 32 24. 36 38 2 42 17. 22 44 13 (vgl. Hes. 5 12 6 11. 12 14 21 Dt. 28 21), in anderer Reihenfolge 21 7 34 17 (vgl. Hes. 7 15 auch 5 17); nur חרב und רעב 5 12 11 22 14 15. 16 16 4 42 16 44 12. 27 (vgl. Ex. 5 3 33 27). — מקטנם ועד גדלם 6 13 8 10 31 34 41 1. 8 44 12 (6 13 vielleicht jeremianisch), anders 16 6. — ארץ [אשר] לא ידעתם und ähnlich 15 14 16 13 17 4 22 28 — Variationen der Ausdrücke אלה, משל, חרבה, שמה, חרפה, שנינה, קללה, שרקה, — 19 8 24 9 25 9. 18 29 18 42 18 44 8. 12. 22 49 13 (vgl. Dt. 28 37 Hes. 5 14 23 33 Lev. 26 33 Dtn in 1. Kg. 9 7 2. Kg. 22 19; Mi. 6 16 2. Chr. 7 20 29 8). — ונתתי[ם] לזעוה לכל ממלכות הארץ 18 16 19 8 49 17 vgl. 50 13. — כל עובר עליה ישם 15 4 24 9 29 18 34 17 (vgl. Dt. 28 25 Hes. 23 46). — Einst wird man fragen, warum Jerusalem zerstört ward, und darauf Antwort erhalten 5 19 9 11—13 16 10—11 22 8—9 (vgl. Dt. 29 21—27 1. Kg. 9 8—9). — אשר הדחתים שם und ähnlich 8 3 16 15 23 3. 8 24 9 29 14. 18 32 37 40 12 43 5 vgl. 27 10. 15 (vgl. Dt. 30 1 Hes. 4 13 Dan. 9 7 auch Dt. 4 19 30 4. 17); anders 10 18 16 13 22 22. (28) — בית ישראל und בית יהודה nebeneinander 5 11 11 10. 17 13 11 31 27. 31 33 14, in umgekehrter Folge 3 18; überhaupt Israel und Juda nebeneinander 36—12 32 32 33 7 36 2. — נתץ, נתש, (hi. und pi.), נטע, בנה, הרס, אבד zusammengestellt 1 10 12 14—17 18 7—9 24 6 31 28 42 10 45 4 (vgl. Dt. 29 27 2. Sam. 7 10 1. Kg. 14 15 Am. 9 15). — פרה und רבה 3 16 23 3 (vgl. Lev. 29 9 Hes. 36 11 und P). — סביבות ירושלם, ארץ בנימן, השפלה, ההר, הנגב, ערי יהודה in verschiedener Reihenfolge 17 26 32 44 33 13 (vgl. Sach. 7 7). — כי אתך אני להושיעך ולהצילך und ähnlich 1 8 15 20 30 11 42 11 (46 28).

[1]) Außer den oben angeführten zahlreichen Berührungen mit deuteronomischem und deuteronomistischem Sprachgebrauche vgl. noch 11 4 mit Dt. 4 20 1. Kg. 8 51; 11 5 mit Dt. 8 18; 11 8 mit Dt. 28 15 ff.; 21 8 mit Dt. 11 26; 34 14 mit Dt. 15 1. 12 ff.

besonders auch eine deutliche Beeinflussung durch Hesekiel[1]. Dadurch erweisen sie sich im allgemeinen als nachexilische Erzeugnisse. Eine genauere Datierung derselben ist freilich nicht leicht, da sie offenbar von verschiedenen Händen stammen. Für die Datierungsfrage sei nur auf einige wichtigere Punkte aufmerksam gemacht:

1. Die berühmten „70 Jahre“ bezeichnen nicht die Dauer des Exils, sondern die der babylonischen Herrschaft (25 12 29 10). Die Zahl ist zwar an sich eine runde (vgl. Jes. 23 15. 17), stimmt aber so genau zur wirklichen Dauer der babylonischen Herrschaft (vom Bündnisse Nabopolassars mit Kyaxares 608 und Falle Ninives 606 bis zur Eroberung Babylons durch Cyrus 538), daß sie wohl nur als vaticinium ex eventu zu begreifen ist[2].
2. Die Stelle 2 9 weissagt, daß Jahwe noch mit den Enkeln rechten werde, kennt also eine Dauer des Exils von drei Generationen. Ähnlich 27 7 (om. LXX).
3. Nach 12 14–17 haben die Nachbarvölker das Eigentum Israels angetastet; vgl. Hes. 25 u. a.
4. 3 14 erinnert an Neh. 11 1; 3 16 f. setzt den Tempel Serubbabels voraus, in welchem die Lade vermißt wurde.
5. Die Weissagung vom Wiederaufbau der Stadtmauern Jerusalems 31 38–40 gehört vielleicht vor den Mauerbau Nehemias: vom Turm Hananeel (NO vgl. Neh. 3 1 12 39) bis zum Ecktor (NW vgl. 2. Kg. 14 3 2. Chr. 26 9, dazu Sach. 14 10), weiter bis zum Hügel Gareb (?) und bis nach Goa (?), dann das ganze Tal entlang bis zum Kidronbache und zur Ecke des Roßtores (SO, vgl. Neh. 3 27 f.). Auch 25 18 wird die Verödung Jerusalems vorausgesetzt (bezeichnenderweise läßt LXX das „wie heutiges Tages“ weg).
6. Die Erwähnung der „levitischen Priester“ (33 18. 21 f. om. LXX) würde vor die Einführung des Priesterkodex weisen (vgl. Dt. 17 9. 18 18 1 24 8 27 9 Jos. 3 3 8 33 Hes. 43 19 44 15 vgl. 1. Kg. 12 3 Mal. 2 4. 8 — in Jes. 66 21 ist מלוים Zusatz [vgl. die Wiederholung des ל]; ähnlich Jer. 31 14 LXX; zu 2. Chr. 5 5 23 18 30 27 vgl. W. Rothstein bei Kautzsch). Seit Nehemia ist die Unterscheidung von Priestern und Leviten geschichtlich bezeugt (vgl. Neh. 3 17. 21 10 38).

[1]) 3 6–12 a scheint Nachahmung von Hes. 16. 23 zu sein (anders urteilt Cornill); ferner vgl. 3 14 mit Hes. 48 19; 3 15 23 5. 6 mit Hes. 34 23; 3 16 mit Hes. 36 11; 15 2. 3 (43 3) mit Hes. 14 21; 18 7–9 mit Hes. 18; 31 29 mit Hes. 18 2.

[2]) In Sach. 1 12 7 5 wird die Zahl 70 verwendet zur Berechnung der Zeit der Verwüstung Judas und der Zerstörung von Stadt und Tempel. Die Zahlangabe, die übrigens in 1 12 interpoliert zu sein scheint, soll 7 5 offenbar die Zeit von der Zerstörung des Tempels und der Stadt bis zum Jahre 518 bestimmen, was fast genau stimmt.

7. Die Verwendung des Weihrauchs (l^{e}bōnā) als selbständiger Opfergabe 17_{26} hat nur in Jer. 41_{5} Neh. 13_{9} Parallelen, während derselbe im Priesterkodex nur als Ingredienz des Räucheropfers (q ṭōret Ex. 30_{34}), des Speisopfers (minḥā Lev. $2_{1\,f.\ 15\,f.}$ 6_{8}) und der Schaubrote (Lev. 24_{7}) erscheint.
8. Die Liste der Völker 25_{18-26} (in welcher $25_{26\,b}$ om. LXX nachträglich wegen 50_{1}—51_{58} zugefügt wurde) enthält, wie Giesebrecht erkannt hat, ursprünglich nur sieben Völker: 1. Jerusalem und Juda, 2. Ägypten, 3. Askalon, Gaza, ʿEkron, Asdod, 4. Edom, 5. Moab, 6. ʿAmmon, 7. Dedan, Teman, Buz und alle an den Schläfen Gestutzten. Von zweiter Hand wurden die durch u^{e}'ēt kolmalkhē eingeführten Völker hinzugefügt: ʿUz (om. LXX), Filistäa, Tyrus, Sidon, Küstenländer, Araber (om. LXX), Westen, Zimri (om. LXX), Elam, Medien, Norden. Diese Aufzählung weist mindestens in persische Zeit.

Im großen und ganzen scheint es hiernach nicht nötig zu sein, die sekundären Partien des Jeremiabuches tiefer als bis in die persische Zeit hinunterzurücken. Das Bild freilich, das die Redaktion von Jeremia entwirft, steht dem geschichtlichen Jeremia schon recht fern. Seine Gestalt erscheint gesteigert zum großen Mittler zwischen Volk und Gott, dessen Fürbitte über Judas Schicksal entscheidet (vgl. 2. Mkk. 15_{14}). Der herbe Kritiker der Priestertora, der vom Lügengriffel der Gelehrten gesprochen hatte (8_{8}), ist zum wandernden Toraprediger geworden, der in den Städten Judas umherzieht und zur Befolgung des Deuteronomiums ermahnt. Dieser Jeremia der Redaktion ist ein Schüler Hesekiels und ein Mann des Gesetzes, dessen feste Einprägung und Beobachtung sein Ideal ist (31_{31-34}).

2. Die biografischen Aufzeichnungen Baruchs.

Als Vorlagen benutzte der Redaktor, wie gesagt, eine Ichquelle und eine Erquelle. Die Erquelle (19_{14}—20_{6} 21_{1-10} 26. 28—29. 34. 36—45. 51_{59-64}), die über Jeremia vortrefflich unterrichtet ist, kann kaum einen anderen zum Verfasser haben als Baruch, den Freund und Amanuensis des Profeten. Der Redaktor hat in der oben gekennzeichneten Weise diese aus Baruchs Feder stammende Biografie überarbeitet; vor allem ist er bemüht gewesen, auf Schritt und Tritt ausführliche Gottesworte einzuschalten, die sich durch ihren stereotypen Stil und Wortschatz leicht kenntlich machen. Dem Versuche Erbts, die Baruchquelle (B) Wort für Wort zu rekonstruieren, darf man im Einzelnen vielleicht skeptisch gegenüberstehen; aber im all-

gemeinen wird seine Beurteilung der Sachlage das Richtige treffen. Alles eigentlich historische Material hat der Redaktor in seiner Quelle vorgefunden, während die Formulierung vielfach das Gepräge seiner eigenen Feder trägt. An zahlreichen Stellen bietet die LXX einen einfacheren, aber meist wohl besseren Text. Die Scheidung von Quellenhaftem und Bearbeitung im Einzelnen durchzuführen, ist hier nicht die Aufgabe.

Da die Biografie natürlich chronologisch geordnet gewesen sein muß und die meisten Erzählungen Baruchs datiert oder datierbar sind, läßt sich deren ursprüngliche Reihenfolge einigermaßen feststellen. Am Anfang stand vermutlich die Erzählung 26, welche in den Beginn der Regierung Jojakims datiert ist[1] und von jener verhängnisvollen Tempelrede berichtet, die Jeremia fast das Leben gekostet hätte. Die Hand des Redaktors zeigt sich außer in dem Gottesworte 26_{1-6} nur in Kleinigkeiten.

In die frühste Zeit des Profeten, wahrscheinlich vor 605, wird auch 19_{14}—20_{6} gehören: die Verhaftung Jeremias durch den Tempelaufseher Paschur[2]; die Erzählung hat vermutlich bei der redaktionellen Verknüpfung mit 19_{1-13} ihr Datum verloren und zeigt in den Gottesworten 19_{15} 20_{4-6} die Hand des Redaktors.

Dann folgten in 36 Ereignisse der Jahre 605 und 604: die Aufzeichnung der Worte Jeremias durch Baruch, ihre Verlesung im Tempelhofe und vor dem Könige, ihre Vernichtung und Wiederherstellung. Eingriffe des Redaktors scheinen in $36_{2.\,3.\,7.\,30.}$[3] $_{31}$ vorzuliegen. Baruch hat offenbar eben von jener Zeit an, als er in das nahe Verhältnis zu Jeremia trat, seine Erinnerungen aufgezeichnet.

Ein ganzes Jahrzehnt über schweigen nun Baruchs Nachrichten[4], — 36_{26} gibt die Erklärung dafür; — erst aus dem Jahre 594 erhalten wir wieder Nachrichten in 28: wir sehen Jeremia im Streit mit einem profetischen Gegner Chananja,

---

[1]) Damit braucht nicht notwendig das erste Jahr Jojakims gemeint zu sein (vgl. 28_{1}); dagegen gehört die Geschichte jedenfalls, wie auch 19_{14}—20_{6}, vor 605/4, da sich Jeremia nachher offenbar eine Zeit lang zurückgezogen hat (36_{26}) und während der Amtszeit des Tempelaufsehers Jehojadaʿ (29_{26}) wohl nicht hervorgewagt hat, so daß der Nechelamite Schemaʿja sich über die Toleranz des Sefanja ben Maʿaseja wundern kann.

[2]) Da die Stelle des Tempelaufsehers nach 597 durch Sefanja ben Maʿaseja besetzt ist (29_{25} vgl. 21_{1} 37_{3}) und der Vorgänger des letzteren Jehojadaʿ war (29_{26}), so muß die Amtszeit des Paschur ben Immer in die frühe Zeit Jojakims fallen. Ob die Erzählung 19_{14}—20_{6} vor (so Cornill) oder hinter (so Erbt) das Ereignis von Kap. 26 zu setzen ist, läßt sich nicht sicher ausmachen.

[3]) 36_{30} steht in auffallendem Widerspruche zu 37_{1}.

[4]) Das ist besonders bedauerlich, weil gerade in diese Zeit die Deportation Jojakims fällt.

welcher infolge der Bedrohung durch Jeremia im Laufe von zwei Monaten eines plötzlichen Todes stirbt. Der Redaktor, bestrebt diese Erzählung mit 27 zu verbinden, setzte vor den Baruchbericht die Worte „und es geschah in jenem Jahre“ und fügte „zu mir“ ein, welches unstatthaft ist, da Chananja seine Worte nicht an Jeremia, sondern an Priester und Volk richtet. Daß 28 einer andern Quelle als 27 angehört, lehrt 1) die 3. Person der Erzählung, 2) das erst hier auftretende Datum (28_1), welches nicht mit Duhm, Erbt und Cornill vor 27_2 geschoben werden darf, und 3) das singularische „Jochholz“ 28_{10}; während nämlich in $27_{2\,ff.}$ ein Plural am Platze ist, weil die Stricke und Jochhölzer an mehrere Nachbarkönige geschickt werden, kann Jeremia hier nur ein einziges Jochholz am Halse tragen, und wenn 28_{10} eine ursprüngliche Angabe darüber, daß Jeremia dieses auf dem Halse trug, voraussetzt, so folgt daraus nicht, daß 27 eben diesen Bericht biete, sondern nur, daß der Redaktor denselben in 28 beseitigt hat. Mit Recht scheidet wohl Cornill, trotz Duhms verständnisvollem Plaidoyer, $28_{11\,b}$ aus; dann muß aber offenbar auch das Gotteswort 28_{12-14} als redaktionelle Zutat und 28_{15} als direkte Fortsetzung von $28_{11\,a}$ angesehen werden.

Etwa in die gleiche Zeit, wie der Konflikt mit Chananja, muß 29 gesetzt werden: der Brief Jeremias an die Exulanten in Babel, die er vor empörerischen Bestrebungen warnt und zu friedlichem Ausharren ermahnt. Mit Duhm, Erbt und Cornill scheide ich $29_{2.\,8-9.\,16-20.\,30-32}$ aus, betrachte 29_6 als vermehrt und 29_{24-25} als arg entstellt; nach dem jetzigen Texte könnte man versucht sein, $29_{24\,ff.}$ als Fortsetzung des Briefes aufzufassen, aber der ursprüngliche Text muß einmal statt des göttlichen Befehles 29_{24-25} einfach berichtet haben: „da schickte Schema'ja der Nechelamite ein Schreiben an usw.“ Auch 29_{10} halte ich, wie S. 385 dargelegt, nicht für jeremianisch, sondern sehe in der Zahlenberechnung ein nachexilisches vaticinium ex eventu.

Eingehend erzählt nun Baruch die Schicksale Jeremias während der Belagerung Jerusalems 588—586, die mit dem Falle der Stadt und der Auswanderung der übriggebliebenen Judäer, samt Jeremia und Baruch, nach Ägypten endete (21. 34. 37—44). 21 berichtet über eine Befragung Jeremias durch die Boten des Königs Zedekia, welche die Zeit der Belagerung voraussetzt. Hier hat der Redaktor sehr stark eingegriffen, und quellenhaftes Material findet sich nur zu Anfang, etwa in 21_{1-6}. Ich halte es für unzulässig, mit Stade und Erbt diesen Bericht literarisch mit $37_{6\,ff.}$ zu vereinigen, da die vorausgesetzten Situationen verschieden sind (wie Graf, Hitzig, Giesebrecht, Cornill

zeigen[1]), kann aber den Streichungen im Texte nicht zustimmen, durch die Cornill eine Datierung des Abschnittes vor den Beginn der Belagerung möglich zu machen sucht. Von einer Weissagung Jeremias an Zedekia berichtet 34_{1-7}. Daß der Redaktor am vorliegenden Texte beteiligt ist, beweist die doppelte Datierung in 34_1 und 34_7, von welchen Angaben nur die letztere (ohne „und gegen alle übrigen Städte Judas") aus B stammt; auch Überschrift, Einführung und Gotteswort zeigen formelle Eingriffe des Redaktors. Daran schließt sich 34_{8-22}: der Bruch des Gelübdes der Sklavenfreilassung. Der Redaktor, der in B von einer einmaligen Freilassung der hebräischen Sklaven unter Zedekia berichtet fand, deutete dies irrigerweise auf die gesetzliche nach siebenjähriger Dienstzeit geforderte Freilassung, und läßt Jeremia eine dementsprechende Straf- und Drohrede halten (34_{12-22}), in welcher wohl dies und jenes aus B benutzt sein könnte (vgl. $34_{17.\,18.\,21}$), die aber als Ganzes durch und durch redaktionell ist. Es folgt in 37—44 eine fortlaufende Darstellung der Schicksale Jeremias während der Belagerung und Eroberung der Stadt bis zu seiner unfreiwilligen Auswanderung nach Ägypten. In dieser Darstellung verdankt der Eingang 37_{1-11} seine Gestalt wesentlich dem Redaktor, der in 37_{1-5} Material aus seiner Quelle wiedergab, die Gottesrede 37_{6-10} dagegen wohl frei komponierte und durch 37_{11} den Zusammenhang von 37_5 wieder aufnahm, um darauf B ungeändert zu Worte kommen zu lassen. Auszuscheiden ist im folgenden nur $38_{2.\,23}$ $39_{1-2.\,4-13.\,14b-18}$ 40_{1-5}; weiterhin ist die Gottesrede 42_{9-22} zum größten Teile redaktionell; in 43_{8-13} ist der Kern der Erzählung jedenfalls echt, aber in 43_{11-12} mindestens stark überarbeitet und 43_{13} sicher Zusatz. Endlich ist der größte Teil der Reden von 44 redaktionell; ein echter Kern steckt nur in $44_{15-19.\,24-25.\,26b\beta.\,28b}$; bemerkenswert ist, daß der Redaktor den Namen des Farao Hofra (588—560) kennt (44_{30}). 43_8—44_{30} sind nicht genauer datiert, doch werden sie wohl in die letzten 5 Monate (vgl. $41_{1.\,4}$ 42_7) des 11. Jahres Zedekias fallen.

Den Schluß der Aufzeichnungen Baruchs wird das Gotteswort gebildet haben, welches Jeremia in 45 an ihn persönlich richtet; ich scheide das Datum[2] und die Notierung „nach Jeremias Diktat" in 45_1 aus und erkenne in 45_{4-5} Spuren redaktioneller Umformung.

---

[1]) Steuernagel sieht in 21_{1-10} und 37_{3-10} Varianten.

[2]) Die Datierung ins 4. Jahr Jojakims ist schwerlich ursprünglich, da sie sich mit dem Satze בכתבו את הדברים האלה stößt; letzterer Satz bezieht sich offenbar auf die vorhergehenden Aufzeichnungen Baruchs, die aber schwerlich nach Jeremias Diktat erfolgten. Wahrscheinlich ist 45 ursprünglich das Schlußwort Baruchs zu seinen Aufzeichnungen gewesen.

Erbt hat die glückliche Vermutung ausgesprochen, daß 1_{3a} der Rest der ursprünglichen Überschrift von B sei[1].

Wenn 45 den Schluß von B bildete, so läßt sich doch das merkwürdigerweise isolierte Stück 51_{59-64} nicht ganz von B lostrennen[2]; auszuscheiden ist wohl $51_{60b.\ 62.\ 64}$ (von מפני ab). Da das Stück von einem Worte an Seraja, den Bruder Baruchs, berichtet, so könnte man es als einen Nachtrag zu B von Baruchs oder Serajas Hand betrachten.

3. Kritik der „Ichberichte".

Die zweite vom Redaktor benutzte Vorlage ist die Ichquelle, welche den Abschnitten 1_4—19_{13} 20_{7-18} 21_{11}—25. 27. 30—33. 35. 46—49 zugrunde liegt und gleichfalls redaktionell bearbeitet ist. Ihre Rekonstruktion begegnet weit größeren Schwierigkeiten, als die der Baruchbiografie.

Der Stoff besteht teils aus Erzählungen mit Reden, teils aus reinen Reden.

1. Erzählungsstücke: 1_{4-19} 13_{1-14} 18_{1-12} 19_{1-13} 24. 25_{15-29} 27. 32—33. 35.

Unter ihnen befinden sich fünf Erzählungen von Visionen: a) die Berufungsvision (1_{4-10})[3], b) die Vision vom Mandelzweig (1_{11-12}), c) die Vision vom siedenden Topf (1_{13-19})[4], d) die Vi-

---

[1]) Die Überschrift Jer. 1_{1-3} ist in der gegenwärtigen Form merkwürdig. Während 1_{1-2} als Datum nur das Jahr der Berufung Jeremias, nämlich das 13. Jahr Josias nennt, fügt 1_3 hinzu: „Und es (das Wort Jahwes) erging (an ihn auch) in den Tagen Jojakims b. Josia, des Königs von Juda, bis zum Ende des 11. Jahres Zedekias b. Josia, des Königs von Juda, bis zur Wegführung Jerusalems im fünften Monat." Auffallend ist die Nichterwähnung Jojachins und die ausdrückliche Hervorhebung „bis zum Ende des 11. Jahres Zedekias." Beides erklärt sich, wenn hiermit speziell Anfang und Ende der in den Baruchaufzeichnungen berichteten Gottesoffenbarungen datiert werden sollte, die in der Tat über die Eroberung der Stadt im fünften Monat hinaus (עד גלות ירושלם בחדש החמשי ist nachträgliche Zufügung) bis ans Ende des 11. Regierungsjahres Zedekias reichten.

[2]) 51_{59-64} müßte, da es ins 4. Jahr Zedekias (594) fällt, mit 28 zusammengestellt werden, wenn man es in den chronologischen Zusammenhang der Baruchbiografie einordnen wollte. Indes macht das gewisse Schwierigkeiten; die formelle Verwandtschaft mit Kap. 45, welches gleichfalls ein Wort an einen Einzelnen ist, und die isolierte Stellung des Stückes im Buche legen die oben vertretene Vermutung nahe.

[3]) Redaktionelle Hand spürt man in $1_{8.\ 10b}$.

[4]) Redaktionelle Hand spürt man in 1_{15-16} und 1_{18-19} (vgl. 5_{20}); vielleicht ist 1_{15-16} gänzlich redaktionell.

sion von den zweierlei Feigen (24 1–10)[1], e) die Vision von der Tränkung der Völker (25 15–29)[2].

Außer den Visionserzählungen finden sich drei andere Erzählungsstücke gewöhnlichen biografischen Charakters: a) 27 1–22: Jeremia soll durch Boten, die im Auftrage der Könige von Edom, Moab, ʿAmmon, Tyrus und Sidon zu Zedekia gekommen sind, Stricke und Jochhölzer an deren Herren schicken[3]; b) 32—33: Jeremia läßt den Kaufkontrakt, durch den er den Acker in ʿAnatot erwirbt, durch Zeugen unterschreiben und übergibt ihn dem Baruch zur Aufbewahrung[4]; c) 35: Jeremia gibt den Rekabitern, die treu an den Vorschriften ihres Ahnherrn festhalten, die Verheißung, daß ihr Geschlecht dauernd im Dienste Jahwes bleiben werde[5].

---

[1]) Quellenhaft muß außer der Erzählung der Vision 24 1–3 (v. 1b ist Zusatz) der Kern von 24 4–10 sein, da eine Erklärung der Vision nicht vermißt werden kann; doch besteht 24 4–10 zumeist aus Wendungen der Redaktion, bes. v. 5b (von אשר שלחתי ab). 6. 7. 9. 10. Der echte Kern wird wohl in v. 4. 5a. 8 stecken; er unterscheidet die von Jahwe freundlich angesehenen Exulanten in Babylon von den Verworfenen, nämlich Zedekia und den in Jerusalem übriggebliebenen sowie den in Ägypten ansässigen Juden.

[2]) Über 25 18–26 s. o. S. 386. Ursprünglich waren sieben Völker aufgezählt: 1) Jerusalem und die Städte Judas, 2) Ägypten, 3) Askalon, Gaza, ʿEkron und der Rest von Asdod, 4) Edom, 5) Moab, 6) die Söhne ʿAmmons, 7) Dedan, Teman, Buz und alle an den Schläfen Gestutzten. Die genannten Heidenvölker sind ungefähr die gleichen wie in 46—49 33. 25 25–27 ist offenbar Zusatz, der gerade das Originelle des ursprünglichen Berichtes, die Zusammenstellung Judas mit den Heidenvölkern verwischt. Auch in 25 18 spürt man redaktionelle Hand.

[3]) Mit 28 hing diese Erzählung ursprünglich nicht zusammen, wo von einem einzigen Jochholze (28 10. 12), das Jeremia auf dem Halse trägt, die Rede ist (28 13 liest einen falschen Plural); 27 2 harmonisiert die beiden Erzählungen, indem sämtliche für die fünf Könige bestimmten Stricke und Jochhölzer dem Jeremia aufgeladen werden. Die von 27 4 ab folgenden langen Reden, in welchen die „Stricke und Jochhölzer" zu gunsten des stereotypen redaktionellen על מלך בבל 27 8. 11. 12 (vgl. 28 2. 4. 11) fallen gelassen werden, sind trotz der ersten Person wohl durchweg redaktionell, und die Ausscheidung eines angeblich metrischen Spruches in 27 12. 14 (Erbt) willkürlich.

[4]) Die quellenhafte Erzählung steckt nur in 32 7–15; alles andere verrät den Stil der Redaktion. Auch die Anknüpfung in 32 6 stammt noch vom Redaktor (der vereinfachende Text der LXX ist nicht der ursprüngliche). Der Redaktor versetzte die Geschichte in die Zeit der Gefangenschaft Jeremias im Wachthofe. Daß dies falsch ist, zeigt das ganze Verhalten Jeremias, der sich ungehindert bewegen kann, sich Zeugen besorgt, Schreibmaterial, Geld und Wage zur Hand hat, und in dessen Nähe auch sein Amanuensis Baruch weilt. Demnach ist: לעיני כל היהודים הישבים בחצר המטרה v. 12 und אל חצר המטרה v. 8 vom Redaktor eingefügt.

[5]) Echt ist jedenfalls der Kern von 35 1–11 (wo die Hand der Redaktion in v. 1. 2. 8. 10 zu spüren ist); die Veranlassung zur Übersiedelung der Rekabiter nach Jerusalem wird erst in v. 11 vom Redaktor nachgeholt (ähnlich wie 34 7). 35 12–17 ist ganz und gar redaktionell, während in 35 18–19 vielleicht ein echter Kern steckt; denn als Ergebnis der Unterredung mit

Übrig bleiben $13_{1-11.\ 12-14}$ 18_{1-12} 19_{1-13}. 13_{1-14} bietet eine Prosaerzählung vom Leinengürtel (13_{1-11}) und darnach ein Prosawort mit dem Gleichnis von den zerschellenden Weinkrügen (13_{12-14}). Cornill erklärt mit Recht, daß das Gleichnis vom Leinengürtel, der durch Eufratwasser verdirbt, ursprünglich nur die sittliche und religiöse Verwilderung Israels durch mesopotamische Einflüsse bedeuten könne und daß es in 13_{8-11} erst nachträglich auf das Exil im Eufratlande umgebogen worden sei. Er führt weiter aus, daß das gleiche der Fall sei mit dem Bilde von den Weinkrügen, die weingefüllt und trunken aneinander zerschellen, ein Bild, welches in 13_{14} dahin umgebogen werde, daß Jahwe selbst sie zerschelle. Die Hand des Bearbeiters zeigt sich durch den ganzen Zusammenhang hindurch (vgl. $13_{1.\ 9.\ 10.\ 11.\ 13}$); es scheint, daß zwei originelle Gleichnisworte Jeremias zu grunde liegen, aus denen der Redaktor im ersten Falle auf eigene Faust eine ziemlich wunderliche Geschichte konstruierte[1], während er im zweiten Falle sich mit einer Wiedergabe des Gleichnisses in prosaischer Rede begnügte. Ähnlich scheint auch 18_{1-12} beurteilt werden zu müssen: das Gleichnis vom Töpfer, der den weichen Ton so lange formt und modelt, bis das Gefäß gerät (Cornill). Dies Gleichnis dient als Ausgangspunkt einer vom Bilde abschweifenden Prosarede, die ganz und gar aus Wendungen des Redaktors besteht. Die Geschichte 18_{1-4} ist so herzlich dürftig, daß man fragen darf, ob nicht auch sie erst aus dem Gleichnis vom Redaktor konstruiert worden ist. Endlich 19_{1-13}: wieder ein originelles Bild, das zu dem Symbolismus mit der Flasche (baḳbūḳ) paßt, wenn es 19_{7} heißt: „Ich entleere (ūbaḳḳōtī) den Rat Judas und Jerusalems“. Alles übrige aber ist höchst gewöhnlich: eine wirkliche Erzählung wird in 19_{1-13} überhaupt nicht geboten, und außer 19_{7} besteht alles nur aus den gewöhnlichsten Wendungen des Redaktors, der statt des eigenartigen Bildes von der Flasche (baḳbūḳ) mit dem gewöhnlichen Töpfergeschirr (kᵉlī haʾiṣ̌ōṣ̌ēr 19_{11} vgl. 19_{1}) arbeitet. Wir haben es in $13_{1-11.\ 12-14}$ 18_{1-12} 19_{1-13} mit vier originellen Bildern zu tun: Juda gleicht dem Leinengürtel, den das Eufratwasser verdorben hat; es gleicht den weingefüllten Krügen, die trunken geworden zu taumeln anfangen und gegenseitig aneinander zerschellen; es ist wie ein mißratenes Gefäß aus Töpferhand, das der göttliche Töpfermeister so lange formt, bis es gerät; der Rat Judas und Jerusalems soll wie der Inhalt einer

---

den Rekabitern erwartet man eine Verheißung, und 35_{18-19} sind nach Inhalt und Form originell.

[1]) Die Geschichte richtet sich durch ihre Wunderlichkeit selbst, ebenso wie die kuriose Erklärung mancher Exegeten, es liege ursprünglich Verwechslung mit wādi fāra bei ʿAnatot vor.

Flasche ausgeschüttet werden. Das alles ist so überaus fein und eigenartig, daß seine jeremianische Herkunft nicht bezweifelt zu werden braucht. Der Redaktor aber, in dem Verlangen nach Erzählungsstoff, schuf daraus mit oft recht gewaltsamer Umbiegung seine Gleichnisgeschichten, in denen der Profet symbolische Handlungen, wie sie den Gleichnissen entsprechen, vornimmt oder beobachtet.

2) Die Redestücke, welche in 2—12. 13 15—17. 18 13–23 20 7–18 21 11—23. 25 1–14. 30–38 30—31. 46—49 vorliegen, bestehen zum Teil aus Prosa, zum Teil aus Poesie, beides oft eng ineinander verflochten. Die prosaischen Stücke, die auf Schritt und Tritt den Stil und Wortschatz des Redaktors aufweisen, folgen den poetischen oftmals, wie ein Kommentar dem Texte; oft winden sie sich auch wie Rankenwerk um die Dichtungen oder überwuchern sie gänzlich wie Unkraut. Daß diese Prosa entfernt werden muß, um die echten Schöpfungen Jeremias wiederherzustellen, erscheint mir, je länger ich den Dingen nachgehe, immer wahrscheinlicher. Mit philologischer Exaktheit wird diese kritische Jätarbeit freilich kaum je ihr Ziel ganz erreichen, und bei der noch herrschenden Unsicherheit in der Erkenntnis der hebräischen Metren bleibt hier vieles dem subjektiven Geschmacke überlassen. Dennoch scheinen mir gewisse Hauptfragen eine wenigstens mögliche Antwort zu erlauben, und eine Behandlung Jeremias kann gerade an dieser Frage, die für die Beurteilung des Profeten von grundlegender Wichtigkeit ist, nicht vorübergehen. Ich gebe zuerst ein Verzeichnis derjenigen Stellen, die ich für durchaus prosaisch halte[1] und die ich, da sie meist den Sprachgebrauch des Redaktors aufweisen, zum größten Teile seiner Hand oder verwandten Bearbeiterhänden zuweisen möchte: 2 1–2a 3 6–12a. 14–18[2] 4 1–4.[3] 9–11a 7 1–27.[4] 30–34 8 1–3

---

[1]) Auch hier freilich schwankt vorläufig das Urteil der Jeremiaforscher noch beträchtlich, wie namentlich Giesebrechts metrische Behandlung zeigt, der in vielen von mir für prosaisch gehaltenen Stücken rhythmische Form zu erkennen glaubt, m. E. oft mit ziemlicher Gewaltsamkeit.

[2]) Stil und Sprache dieser Predigt über die Sünde Judas, die schlimmer als die des Nordreichs Israel (bei Jeremia ist Israel das ganze Volk) ist, sind redaktionell (vgl. 3 10–12. 17. 18); die Darstellung scheint von Hes. 16. 23 beeinflußt zu sein, und die Predigt „nach Norden hin" (3 12) erinnert an die sonderbaren symbolischen Zeremonien, wie sie auch sonst der Redaktor seinen Profeten vornehmen läßt. 3 1–5 scheint sich mir in 3 12b–13 fortzusetzen (vgl. Duhm).

[3]) Diese Verse sind jedenfalls kein einheitliches Gedicht Jeremias; sie weisen vielfach Wendungen und Gedanken des Redaktors auf (vgl. 4 2. 3a. 4b); zu 4 4a vgl. Dt. 10 16 30 6; zu 4 1 vgl. Cornill. Möglich wäre, daß ein echter Kern (4 3b?) zu grunde läge, doch läßt sich etwas Sicheres kaum feststellen.

[4]) Diese sog. Tempelrede Jeremias besteht fast ganz aus Wendungen des Redaktors oder sonstigen Entlehnungen (zu 7 14–15 vgl. 26 9; zu 7 18 vgl.

9_{11-15}.[1] $24-25$ 11_{1-14}. 17[2] $21-23$ 12_{14-17} 14_{11-16} 15_{1-4}[3] 16_{1-4}.[4] $8-13$ $(14-15)$ $16-18$.[5] 17_{19-27} $22_{1-5.\ 8-9}$.[6] $11-12.\ 25-27.\ 29-30$ 23_{33-40} 30_{1-4} $31_{1.\ 27-40}$[7].

Was nach Ausscheidung der redaktionellen Prosastücke übrig bleibt, enthält neben jeremianischem Gute eine Reihe von sekundären Stücken; es handelt sich dabei einerseits um allerlei profetische, didaktische und eschatologische, andererseits um psalmartige Dichtungen.

Zur ersteren Gruppe rechne ich:

21_{11-12} profetischer Mahnspruch (an die Richter)[8].

21_{13-14} profetischer Drohspruch (gegen eine Stadt)[9].

2_{4-13} profetische Strafrede (an das Volk)[10].

$23_{16-18\ [19-20]\ 21-32}$ profetische Drohrede (über die falschen Profeten)[11].

9_{22-23} lehrhafter Spruch (über falsches und wahres Rühmen)[12].

44_{15-19}). Auch die Polemik gegen den Opferkult hält sich ganz in den redaktionellen Frasen. Immerhin könnte (in 7_{21b}?) ein echter Kern zu grunde liegen.

[1]) 9_{11} könnte man zwar metrisch lesen, aber 9_{12-15} sind durchaus redaktionelle Prosa.

[2]) Diese Predigt über die Verletzung des Gesetzes durch Israel und Juda umrahmt die jeremianischen Verse 11_{15-16}.

[3]) Die Jahwerede lehnt sich an Hesekiel an.

[4]) Hier mag, wie Cornill annimmt, Echtes zu grunde liegen (in $16_{2.\ 4}$?).

[5]) Auch hier mag ein echter Kern (etwa in 16_{16-17}) auszuschälen sein, der ursprünglich drohenden Sinn hatte.

[6]) Die Redaktion, die die Jeremiaverse 22_{6-7} umrahmte, läßt diese an das „Königshaus" statt an das Volk gerichtet sein.

[7]) Wendungen des Redaktors in $31_{27.\ 28.\ 31-34}$; Abhängigkeit von Hesekiel in 31_{29-30}.

[8]) Ein Spruch von zwei Hexametern $12_{a\beta\ b\alpha}$ mit prosaischer Einleitung ($12_{b\beta}$ om. LXX). Zur Unechtheit vgl. Duhm u. a. Vielleicht ursprünglich Beischrift zu 22_3.

[9]) Vier Verse mit bröckeligem Zusammenhang (14_a om. LXX). Zur Unechtheit vgl. Duhm u. a.

[10]) Sie scheint den Zusammenhang von 2_{2b-3} und 2_{14-17} zu unterbrechen; die offenbar beabsichtigte metrische Form ist lässig. Der Stil unterscheidet sich merklich von dem Jeremias und zeigt „deuteronomistisches" Gepräge. Für nachexilische Entstehung spricht „Haus Jakobs" v. 4, die Sünde der Väter v. 5, die Nichtigkeit der Götter v. 5. 11, der Hinweis auf die Bestrafung der Enkel v. 9, die Inseln der Kittäer v. 10; zu לא־רועילו v. 8 (11) vgl. Jes 30_5.

[11]) Schon die unbeholfene Breite, mit der das Thema behandelt wird, spricht gegen Jeremia. Lässige metrische Form. Ob einige kernhafte Verse als echt auszuscheiden sind (Rothstein), ist zweifelhaft. v. 19—20 ist Interpolation aus 30_{23-24}.

[12]) Zwei Strofen von je zwei Hexametern. Der Spruch hat keine Beziehung im Zusammenhang. Zur Unechtheit vgl. die Kommentare.

$10_{1-5\ [6-8].\ 9-10\ [11].\ 12-16}$ lehrhafte Dichtung (über die Götzen und Gott)[1].

17_{5-8} spruchartiges Gedicht (über das Vertrauen auf Menschen und das Vertrauen auf Gott)[2].

17_{9-10} Spruch (über Jahwe, der das Menschenherz kennt)[3].

17_{11} Spruch (Unrecht Gut gedeihet nicht)[4].

$23_{1-4.\ 5-6.\ 7-8}$: eschatologische Weissagungen (Wehe über die früheren Hirten und Verheißung der Sammlung des Restes und guter Hirten; Verheißung des gerechten Sprosses Davids und der Zurückführung aus dem Nordlande und allen anderen Ländern)[5].

$25_{30-31.\ 32-33.\ 34-38}$: eschatologische Dichtungen (Jahwes Erscheinen zum Weltgericht; Bedrohung der Heidenkönige)[6].

30_{5}—31_{26}: eine Sammlung eschatologischer Dichtungen[7].

---

[1]) Auszuscheiden sind 6—8 (om. LXX) und 11 (aramäische Glosse); 10 (om. LXX) wird zu halten sein. Das ursprüngliche Gedicht besteht aus 9 Strofen zu je zwei Hexametern: 2—3a. 3b—4. 5. 9. 10. 12—13 (bis תחו). 13 (von יהבין ab). 14—15a. 15b—16. Die Unechtheit dieses Gedichtes ist fast allgemein anerkannt.

[2]) Nahe verwandt mit Ps. 1; nach Duhm, Steuernagel unecht.

[3]) Zu v. 9a vgl. Ps. 64_{7}; zu v. 10a vgl. Jer. 11_{20} (s. S. 396 f.). v. 10b (= 32_{19b}) ist Zutat.

[4]) Jedenfalls unecht.

[5]) Die metrische Form ist schon in 1—4 lässig, in 5—6. 7—8 noch mehr. Das Wehe über die vorexilischen Könige 1—2 ist rein rhetorisch und literarisch; der Verfasser setzt 3—4 das Exil voraus. 5—6 und 7—8 (welche LXX hinter v. 40 stellt) stammen von anderer, noch späterer Hand als 1—4.

[6]) 30—31 sind 2 Strofen zu je zwei Hexametern, 31—32 nur im Anfang metrisch klingend, 34—38 wahrscheinlich 3 Strofen zu je zwei Hexametern (34 [35]. 36—37a [37b]. 38). Zur Unechtheit vgl. die Kommentare.

[7]) 30_{1}—31_{40} ist vom Redaktor mit der prosaischen Einleitung 30_{1-4} versehen und durch prosaische Ergänzungen ($31_{27-30.\ 31-37.\ 38-40}$, mit gleichmäßigen Floskeln eingeführt) vermehrt worden. Die poetischen Stücke scheint er bereits gesammelt (in einem „Buche“ 30_{2}) vorgefunden zu haben, und zwar durch נאם יהוה in sieben Abschnitte disponiert ($30_{5-11.\ 12-17.\ 18-24}$ $31_{2-6.\ 7-14.\ 15-22.\ 23-26}$). Diese Sammlung ist ein nachexilisches Produkt. Als einzelne Dichtungen, die der Sammler zusammenstellte, heben sich heraus: a) 30_{5-7} 3 Strofen zu je zwei Pentametern, ein kleines Gedicht vom Tage Jahwes, an dem „Jakob“ gerettet wird, in jeremianischem Stile; 30_{8-9} und 30_{10-11} (om. LXX) sind sekundäre halbpoetische Zutaten. b) $30_{12-14b\alpha.\ 15}$ (? om. LXX) drei (zwei?) Strofen zu je zwei Pentametern, eine Klage über Israels Unglück, in jeremianischem Stile, sekundär erweitert durch zwei verheißende (zu לכן vgl. Jes. 30_{18} Zeph. 3_{8}) Strofen zu je zwei Hexametern. c) $30_{18-20a\ [20b].\ 21a\alpha\ [21a\beta b]}$ sind 3 Strofen zu je zwei Hexametern, ein Gedicht von der Wiederherstellung, welches das Exil voraussetzt. Zutaten von verschiedener Hand sind 30_{22} (om. LXX), ferner wahrscheinlich 30_{23-24} = 23_{19-20} (vom Sturme Jahwes, der am Ende der Tage gegen die Gottlosen losbricht) und 31_{1} (Prosa). d) 31_{2-6} Strofen zu je zwei Pentametern, ein

46_{1}—$49_{33.\ 34–39}$ Heidenorakel[1].

Diese ganze Gruppe wird, vielleicht mit Ausscheidung weniger Stücke, als nicht jeremianisch anzusehen sein.

Die Gruppe der psalmartigen Dichtungen besteht vorwiegend aus Klagegebeten (individuell: $10_{23–25}$ $11_{18–20}$ $12_{1–6}$ $15_{10–12.\ 15–21}$ $17_{14–18}$ $18_{18–23}$ $20_{7–13}$ $20_{14–18}$, kollektiv: $14_{19–22}$); zwei weitere Fragmente von Gebetspsalmen sind auf den Ton des Gottvertrauens gestimmt (individuell: $16_{19–20\ (21)}$, kollektiv: $17_{12–13}$). Es empfiehlt sich, die Abschnitte im einzelnen kurz zu untersuchen:

a) $10_{23–25}$ sind bruchstückartige Lesefrüchte aus späterer Literatur. v. 23 erinnert an Prov. 16_{9} 20_{24} (Ps. 37_{23}); v. 24 ist Reminiszenz an das Klagegebet eines Kranken (vgl. Ps. 6_{2} 38_{2}), paßt weder in Jeremias Mund noch in den des Volkes (so LXX). v. 25 = Ps. $79_{6–7}$ hat nichts mit Jeremia zu tun. Auch Duhm, Rothstein, Steuernagel erklären v. 23—25 für unecht, Cornill nur v. 25.

b) $11_{18–20}$ sieht aus wie das Bruchstück eines Klagepsalms (3 Strofen zu je zwei Hexametern; Duhms Zusammenstreichung auf Pentameter ist gewaltsam); der Beter wird von Feinden hart bedrängt, vertraut aber auf die Rache Jahwes. v. 19 zitiert Jes. 53_{7} (vgl. auch Ps. 44_{23} Jer. 12_{3}); zu den Ränkeplänen der Feinde vgl. Ps. 10_{2} 21_{12} $35_{4.\ 20}$ 36_{5} 41_{8} 52_{4} $140_{3.\ 5}$ Prov. 24_{8} Dan. 11_{25}; zu „aus dem Lande der Lebendigen“ vgl. Jes. 53_{8} Ps. 52_{7}; zu „und seines Namens wird nicht mehr gedacht werden“ vgl. Ps. 83_{5} Hi. 24_{20} Hos. 2_{19} Zach. 13_{2}). —

(am Anfang stark korrumpiertes) Gedicht von der Wiederherstellung Israels, bes. Nordisraels, e) $31_{7–14}$ Strofen zu je zwei Hexametern, ein Gedicht von der freudenreichen Heimkehr der Zerstreuten. f) $31_{15–22a\ (22b?)}$ scheinen acht Strofen zu je zwei Pentametern zu sein, ein Gedicht von der Heimkehr Nordisraels. g) $31_{[23a].\ 23b–25\ [26]}$ (Metrum unklar), ein Gedicht über den Segen Zions und Judas in der Endzeit. Die meisten dieser Stücke sind offenbar nachexilischen Ursprungs; erwähnenswert scheint jeremianische Herkunft nur bei $30_{12–14b\alpha.\ 15}$, $31_{2–6}$ und $31_{15–22a}$ zu sein; diese Dichtungen haben bei Jeremia eine Parallele in $3_{12b–13.\ 19ff.}$, doch zeigt das jedenfalls nicht jeremianische Stück $30_{5–7}$, daß der Stil Jeremias auch nachgeahmt worden ist ($31_{18f.}$ erinnert an Hos. $14_{2f.}$).

[1]) Die Echtheit dieser Orakel, deren Verfasser in einer sonst beispiellosen Weise fremde Autoren ausbeuten, wird von Vatke, Stade, Schwally, Smend und Duhm gänzlich bestritten; andere versuchen durch starke Zusammenstreichungen einen Kern als echt zu erweisen. Als Ausführung des Befehls $25_{15–26}$ können diese Orakel sicher nicht verstanden werden; erstens bedarf $25_{15–26}$ überhaupt keiner weiteren Ausführung und zweitens entsprechen die in 46—49 bedrohten Völker gerade nicht den in $25_{15–26}$ genannten. Daß man a priori jeremianische Heidenorakel erwarten müsse, ist wenig überzeugend. Selbst die Datierungen $42_{2.\ 13}$ 47_{1} 49_{34} beweisen nichts. Eine Untersuchung des einzelnen gehört in die Kommentare.

Zu v. 20a (Jahwe, der Nieren und Herz prüft) vgl. Ps. 7_{10} 17_3 Prov. 17_3 1. Chr. 29_{17} Jer. 12_3 17_{10} 20_{12}; v. 20^b = 20_{12b}. Zu v. $20_{b\beta}$ (l. ʿālākhā gallōtī) vgl. Ps. 22_9 37_5. Auch diese (sonst nicht angefochtenen) Verse sind durchaus nicht originelle, sondern konventionelle Psalmenwendungen und schon wegen des Rachewunsches schwerlich jeremianisch.

c) 12_{1-6} ist eine (vielleicht fragmentarische) Klage über das Glück der Gottlosen, die Jahwe am „Tage des Mordens" vertilgen möge. Veranlaßt ist das Gedicht durch schwere Not, Dürre und Viehsterben. Die Ausscheidung von v. 4 (Hitzig, Giesebr., Steuernagel u. a.) ist unnötig. 6 Strofen zu je zwei Hexametern (streiche v. $4^{b\beta}$). Von den Zukunftserwartungen Jeremias aus ist das hier behandelte, für die nachexilischen Frommen typische Problem nicht zu erklären. Auch hier wieder der übliche Rachewunsch der Psalmisten (v. 3). Zu v. 3 („Schafe zur Schlachtbank") vgl. Ps. 44_{23} und „Tag des Mordens" vgl. Jes. 30_{25}. Zu v. 4 vgl. Hos. 4_3. Zu v. 5 (der noch nicht sicher erklärt ist; vielleicht sind v. 1—4 und v. 5—6 nur Fragmente) vgl. Jer. 49_{19} 50_{44} Sach. 11_3 („Pracht des Jordans"). Zum Gedanken von v. 6 vgl. Mi. 7_{5-6} Hi. $19_{13\,ff.}$ Ps. 38_{12} 69_9 u. a.

d) $15_{10-12.\,15-21}$ bietet Klagen eines Bedrängten und Kranken (vgl. v. 17 f.), ist also offenbar aus irgendwelcher Psalmvorlage übernommen und zum Schluß wohl auf Jeremia zurechtgestutzt. Der von aller Welt angefeindete Beter beklagt seine Geburt (vgl. 20_{14} Hi. $3_{3\,ff.}$) und beteuert seine Frömmigkeit und Unschuld (vgl. z. B. Ps. $35_{13\,f.}$). Die Betonung, daß er keine faulen Wuchergeschäfte gemacht habe (v. 10), klingt recht sonderbar in Jeremias Munde. v. 16 der übliche Rachewunsch der Psalmisten (zu zākar und pāḳad vgl. z. B. Ps. 8_5). Das „Wort Jahwes" (v. 16) ist nicht das Profetenwort, sondern ist etwa nach Ps. 119 zu verstehen. Der Sprecher von v. 17f. ist offenbar ein armer Kranker, wie Hiob, der abseits vom Kreise der Fröhlichen sitzen muß, weil Jahwes Zorn, Jahwes Hand ihn geschlagen hat (die Hand hat hier mit der Vorstellung Jes. 8_{11} nichts zu tun). Zum Bilde des Lügenbachs vgl. z. B. Hi. $6_{15\,ff.}$ Als Bedingung der Rettung und Heilung gilt v. 19 die Bekehrung und das Unterlassen von Wortsünden (ein häufiger psalmistischer Gedanke; zu zōlēl vgl. Prov. $23_{20\,f.}$ 28_7 u. a.); der Gerettete wird dann wieder im Tempel (mit Dank- und Gelübdeopfer) vor Jahwe hintreten; der-

selbe Gedanke 18_{20}. Der Ausdruck „kᵉfī tihjä“ ist seltsam; wenn der Text richtig ist, so beziehen sich die Worte auf Jeremia, wie denn auch v. 20—21 ihren Stoff aus 1_{18-19} zu entlehnen scheinen.

e) 17_{14-18} ist die Klage eines Kranken und Verspotteten, der seine Unschuld beteuert und seine Feinde verwünscht. Duhm hält nur v. 15 und 18 für Zutaten, aber wahrscheinlich ist das ganze unecht. Wieder die Hoffnung auf den eschatologischen Tag der Rache. Daß das Gedicht aus liturgischem Zusammenhang genommen ist, zeigt besonders deutlich die Wendung „denn du bist mein Lobpreis“ v. 14 (vgl. Ps. 109_1 u. a).

f) 18_{18-23} ist das Klage- und Rachegebet eines von den Feinden Verfolgten und mit dem Tode Bedrohten, durch eine Einleitung auf Jeremia zurechtgestutzt. Strofen zu 2 Hexametern. Der Sprecher rühmt sich, sonst in seinen Gebeten vor Jahwe (v. 20) nur Gutes über seine Feinde geredet zu haben. Er scheint sich nun zu um so gräßlicheren Verwünschungen berechtigt zu halten. Diese letzteren (v. 21—23) abzutrennen und allein für unecht zu erklären (Duhm), geht kaum an. Zu v. 21 vgl. Hes. 35_5 Ps. 63_{11}; zu v. 22 vgl. Ps. $35_{7\,f.}$; תמחי in v. 23 ist aramäisch.

g) 20_{7-13} ist die Klage eines Verfolgten, vielleicht eines heimtückisch gefangen Genommenen. Er beschreibt den Spott der Feinde, die sich über seine Frömmigkeit lustig machten (v. 7—8); schon war er in Gefahr, seinen Glauben aufzugeben (v. 9 vgl. das charakteristisch psalmistische „ich sprach“ z. B. Ps. 30_7 31_{23} 94_{18} 116_{11}): er wollte schon Jahwe nicht mehr erwähnen (zākar) und seinen Namen nicht mehr in den Mund nehmen (dibbär mit bᵉ zur Einführung des Objekts Ps. 17_{10} 73_8 Jes. 63_1 Dan. 9_{21}); unausstehlich war sein Leiden (v. 9) und die Feindschaft und Rachsucht der Gegner, selbst der Nächsten (v. 10), vgl. Jer. 12_6 Ps. $38_{12\,ff.}$ u. a. Aber er vertraut auf Jahwes mächtige Hilfe, die ihn Rache an den Gegnern erleben lassen wird (v. 11—12). Zu v. 12 vgl. 11_{20}. v. 13 eine liturgische Schlußformel, die als Interpolation schwer begreiflich wäre, als Schluß eines liturgisch benutzten Psalms verständlich ist.

h) 20_{14-18} Klage eines Unglücklichen, der seine Geburt verwünscht. Ähnliche hyberbolische Gefühlsausbrüche Hi. 3_{3-10} (vgl. Jes. 15_{10}). Duhms Herstellung eines pentametrischen Versmaßes erscheint mir gewaltsam.

i) 14_{19-22} ist ein Klagegebet des frommen Volkes aus Anlaß einer Dürre. v. 19ᵇ stammt aus Jer. 8_{15}; v. 20ᵇ

lehnt sich an Jer. $8_{14\,b\,\beta}$ an. Bezeichnend nachexilisch ist die „Schuld der Väter“ (v. 20). Zu „Tron deiner Herrlichkeit“ vgl. Jer. 17_{12} (3_{12}). Jahwe ist der Schöpfergott, die Heidengötter sind nichtig (v. 22). Mit Jeremia hat auch dies Gedicht schwerlich etwas zu tun.

k) $16_{19-20\,(21)}$ sieht aus wie ein Psalmfragment: individuelle Äußerung des Vertrauens zu Jahwe; die Heiden erkennen die Nichtigkeit ihrer Götzen an. v. 21 ist eine Zutat.

l) 17_{12-13} ein Mosaik von allerlei entlehnten Wendungen. Zu „Tron der Herrlichkeit“ v. 12 vgl. 14_{21} (3_{17}); zu v. $13_{a\,\alpha}$ vgl. 14_{8}; zu v. $13_{a\,\beta}$ vgl. Jes. $1_{28\,f.}$; zu v. $13_{b\,\beta}$ vgl. Jer. 2_{13}.

Die Streichung dieser psalmartigen Partien aus der Zahl der echten Dichtungen Jeremias ist in doppelter Hinsicht von Bedeutung. Einerseits fällt damit in der Biografie Jeremias jenes Kapitel weg, welches man nach berühmten Muster wohl als „Konfessionen Jeremias“ bezeichnet hat. Unter der Voraussetzung ihrer jeremianischen Abfassung hat die Exegese in ihnen oft in unwillkürlicher Übertreibung die Schilderung tiefer, heroischer Seelenkämpfe gefunden und die vorausgesetzten Leiden und Nöte als tief innerliche Nöte der Seele verstanden; man glaubte in dunkle Abgründe persönlichsten religiösen Lebens des großen Profeten hineinzuschauen und übersah, daß die Voraussetzungen offenbar keine andern sind, als die der meisten Klagepsalmen. Eine gewisse Ernüchterung des Urteils wird hier nötig sein. Andererseits fällt mit der Ausscheidung dieser psalmartigen Partien das wesentlichste Material weg, auf das sich das Urteil von der „individuellen“ Frömmigkeit Jeremias aufzubauen pflegt. Welche Bewandtnis es auch mit dieser Frage haben mag, diese „Konfessionen“ sind jedenfalls eine sehr fragwürdige Unterlage dafür.

4. Die Worte Jeremias.

Was nach Ausscheidung dieser verschiedenartigen sekundären Stücke übrig bleibt, darf trotz vielfacher kleiner Zutaten zum Text und oft bedeutender Verderbnis des Wortlauts in allem Wesentlichen als jeremianisch gelten. Es ist die schönste aller uns erhaltenen hebräischen Gedichtsammlungen. Ihr gehören an:

$2_{2b-3.\,14-37}$ $3_{1-5.\,12b-13.\,19-25}$
$4_{5-8.\,11b-31}$
$5_{1-14\,(15-31?)}$ 6_{1-30} $7_{(21b?).\,28-29}$
8_{4-23} $9_{1-10.\,16-21}$ 10_{17-22} 11_{15-16} 12_{7-13}
13_{15-27} $14_{2-10.\,17-18}$ 15_{5-9} $16_{5-7.\,(16-17?)}$ 17_{1-4} 18_{13-17} 22_{6-7}

$22_{10.\ 13–24.\ 28}$
$23_{9–15}$ ($30_{12–15}$?)
($31_{2–6.\ 15–22a}$?)[1].

Diese Gedichtsammlung wird eingeleitet durch $1_{1–2.\ 4–10*.\ 11–12.\ 13–14.\ 15–19*}$ (Titel, Berufungsvision und zwei weitere Visionen) und wird abgeschlossen durch $24_{1–10*}$ $25_{15–26*}$ (zwei Visionen); außerdem werden die Erzählungen $27_{2–4*}$ $32_{6–15*}$ $35_{1–11.\ 18–19*}$, die in ihrem Kern wohl auf Jeremias Diktat zurückgehen, ihr irgendwie ein- oder angefügt gewesen sein.

Die Dichtungen Jeremias beginnen mit der Gruppe $2_{2b–3.\ 14–27.\ 29–37}$ $3_{1–5.\ 12b–13.\ 19–25}$. Die Redaktion hat diese Stücke als Predigten gegen Jerusalem (2_{2a}) bzw. Juda (2_{28} vgl. $4_{3.\ 4}$) aufgefaßt; sie redet von den Königen, Beamten, Priestern und Profeten (2_{26}) und unterscheidet Juda und Israel ($3_{6–12a.\ 14–18}$ vgl. Jakob und Israel 2_4). Die ursprünglichen Dichtungen dagegen nehmen auf Jerusalem und Juda keinen Bezug, sondern nur auf Israel ($2_{3.\ 14.\ 26.\ 31}$ $3_{12b.\ 21.\ 23}$), worunter sie das ganze Volk verstehen (vgl. $2_{2b–3}$ u. a.). In Anlehnung an Hosea, an den gerade diese Dichtungen vielfach erinnern, stellt Jeremia Israel dar als das junge Weib Jahwes, dessen glückliche Brautzeit die Zeit in der Wüste war, wo ihm kein Feind etwas anhaben konnte ($2_{2b–3}$). Jetzt dagegen wird Israel von Feinden beraubt, sein Land verwüstet, seine Städte verbrannt, vor allem von den Ägyptern ($2_{14–16}$). Schuld an dieser veränderten Lage ist der Abfall von Jahwe, der einerseits in dem Suchen politischer Hilfe bei Ägypten und Assur, andererseits in dem lokalen Baʿalkult auf Hügeln und unter Bäumen besteht, dem Kulte von Holz und Stein ($2_{17–27}$). Vergebens sind Jahwes Züchtigungen gewesen, vergebens, daß er Söhne und Profeten durchs Schwert erschlug — dennoch hält das Volk fest am fremden Kult, am Vergießen unschuldigen Blutes, am Hilfesuchen bei Ägypten, das ihm gleiche Enttäuschung, wie Assur, bereiten wird ($2_{29–37}$). Nun klagt man von Not bedrängt zu Jahwe ($3_{1–5}$), und Jahwe in seiner gütigen Langmut mahnt noch immer zur Umkehr ($3_{12b–13}$); denn er will ja Israels Bestes, aber Israel ist selber schuld an seinem Unglück, wie es jetzt aufs schmerzlichste erkennen muß ($3_{19–25}$). — Diese Dichtungen berühren nirgends Jerusalemer Verhältnisse, sondern nehmen durchweg auf den ländlichen Kult bezug, mögen also, wie Duhm annimmt, noch in ʿAnatot gedichtet worden sein[2]. Einer solchen Datierung in Jeremias frühste Zeit, d. h. bald nach 627 entspricht der Umstand, daß auch auf die Skythen noch nirgends

---

[1]) Zu $13_{1–14}$ $18_{1–12}$ $19_{1–13}$ vgl. die Ansicht Cornills oben S. 392.

[2]) Ob Jeremia in $3_{1–5}$ schon das Deuteronomium (Dt. $24_{1–4}$) kennt, ist doch recht fraglich. Der „andere“ Mann (3_{1b}) ist kein rechtmäßiger Ehemann, sondern ein Buhle.

hingedeutet wird. Noch hofft der Profet auf eine Umkehr des Volkes. Auch die politischen Anspielungen sind aus dieser Zeit verständlich: Assur ist zu schwach, um noch ernstlich einzugreifen (2_{36}), aber Ägypten ist kriegerisch in Palästina tätig; Psammetich hatte damals die alten asiatischen Eroberungspläne wieder aufgenommen, und Assurs Schwäche benutzend, Filistäa angegriffen, wo er nach Herodots Angabe (II 157) Asdod 29 Jahre belagert haben soll. Diese Kriegsunruhen, unter denen natürlich auch Juda schwer zu leiden hatte, mag 2_{16} im Auge haben; man braucht weder mit Duhm 2_{16} futurisch zu fassen, noch mit Cornill u. a. 2_{14-17} als nachträgliche Zufügung Jeremias anzusehen.

Es folgt eine zweite Gruppe von Dichtungen in $4_{5-8.\ 11b-21.\ 23-26.\ 29-31}$. Ein Feind naht sich von Norden, Völker vernichtend und die Erde verwüstend, und der Profet fordert auf zur eiligen Flucht in die Festungen, vor allem nach Zion (4_{5-8}). Jetzt, wo der Feind ganz nahe ist, könnte nur noch sofortige Reinigung von aller Bosheit retten; denn Strafe für die Bosheit ist dies Unheil (4_{11b-18}). Jammer und Klage schallt dem Profeten in die Ohren, Kriegslärm glaubt er zu hören, Signale zu sehen (4_{19-21}), ja im Geiste schaut er bereits die ganze weite Welt als ein großes Chaos (4_{23-26}). Schon flüchtet alles vor den feindlichen Reitern und Bogenschützen, und verlassen sind die Ortschaften (4_{29}). Was nützt nun aller Prunk, Reichtum und Schönheit vor den Buhlen! Schon hört der Profet die Tochter Zions selbst seufzen und stöhnen, wie sie den Mördern erliegt (4_{30-31}). — Auch diese Dichtungen sind wohl noch nicht in Jerusalem gedichtet, sondern in der Landschaft, von wo Jeremia zur Flucht nach Jerusalem auffordert; der Feind, der naht, sind die Skythen. In wildleidenschaftlichen Gesichten sieht der Profet die Verwüster der Lande gegen seine Heimat, ja gegen Zion selbst heranziehen.

Als eine dritte Gruppe von Dichtungen kann $5_{1-14.\ (15-31)}$[1] 6_{1-30}[2] $7_{(21b)}$[3] $_{28-29}$ zusammengefaßt werden. Entsetzen erfaßt den Profeten, als er auf den Straßen Jerusalems furchtbarste Verderbnis findet; trotz der Züchtigungen Jahwes herrschen Rechtsbruch und Meineid beim Volke und bei den Großen. So muß nun der plündernde Feind gegen ihre Städte anrücken (5_{1-6}). Die Sünden, die hier begangen werden, können nicht vergeben werden: fremder Götzendienst und geschlechtliche

[1]) 5_{15-31} ist zum mindesten sehr arg zugerichtet und eine Ausscheidung des Echten äußerst unsicher.

[2]) Zutaten scheinen in $6_{12b.\ 15.\ 18f.\ 21}$ vorzuliegen.

[3]) Es kann gefragt werden, ob in 7_{21b} eine jeremianische Reminiszenz benutzt ist.

Ausschweifung der schlimmsten Art (5_{7-9}). Mögen die Feinde nur die Ranken und Schößlinge Jerusalems abschneiden, dessen Bewohner treulos gegen Jahwe sind; mag das Profetenwort ihnen, die ihm nicht glauben wollen, zum verzehrenden Feuer werden (5_{10-14}). Schon fordert Jeremia seine benjaminitischen Landsleute auf, Jerusalem zu verlassen, weil das Unheil von Norden komme, schreckliche Hirten ihre Zelte aufschlagen und das Land abweiden, Zion bekriegen und den Wall gegen die Stadt aufschütten. Ernst klingen die Worte des Warners (6_{1-9}). Aber niemand will auf ihn hören, sondern alles verspottet ihn. Nun gießt er seinen göttlichen Grimm über sie aus: Jerusalem soll verwüstet werden, das Land den Fremden anheimfallen, weil sie alle von Grund aus verderbt, in ihrem Glückstaumel von nichts als Heil schwärmen und gegen die Warnungsstimmen der göttlichen Seher ihr Ohr verschließen ($6_{10-12a.\ 13-14.\ 16-17}$). Wozu da alle kostspieligen Opfer? (6_{20}). Das Volk aus Norden, das grimme Reitervolk zieht gegen Zion heran und haust im Lande (6_{22-26}). Als Prüfer des Volks hat der Profet erkannt, daß sie alle verworfen sind (6_{27-30}). Weg mit den Opfern ($7_{21b?}$); das Volk ist ungehorsam, darum hat Jahwe es verstoßen (7_{28-29}). — Diese Dichtungen gehören im wesentlichen nach Jerusalem. Doch ist nicht auszumachen, ob Jeremia dorthin dauernd oder nur zu zeitweiligem Aufenthalte übergesiedelt ist; wenn er die Benjaminiten 6_1 zur Flucht aus Jerusalem auffordert, wird auch er wohl nicht dauernd dort geblieben sein. Ebenso bleibt ungewiß, ob der Skythensturm hier noch als zukünftig behandelt wird, oder ob der Feind schon wirklich im Lande haust (6_{25}).

Als vierte Gruppe mag 8_{4-9}.[1] $13-23$ $9_{1-9\,(10)}$.[2] $16-21$ $10_{(17-18)}$[3] $19-22$ 11_{15-16} $12_{7-12.\,13}$ zusammengefaßt werden. Trotz alles Mißgeschicks will das Volk sich nicht bekehren; vielmehr rühmt man sich in törichter Verblendung des Gesetzes Jahwes, das doch ein Lügenmachwerk der Schreiber ist, deren Weisheit arg beschämt werden wird (8_{4-9}). Vergebens sucht Jahwe Trauben am Weinstock (8_{13}). Rings im Lande schreien schon die Bewohner jämmerlich über das Hereinfluten des Feindes (8_{14-20}), und der Profet weint und klagt bitter über das heillose Volk, über Ehebruch und Treulosigkeit, Lüge und Bosheit (8_{21}—9_8) und über die allgemeine Verwüstung (9_9). Er sieht den Tod in Jerusalem hereinsteigen durch die Fenster, in die Paläste, und Jung und Alt wird ihm zur Beute (9_{16-21}). Weh über die Verwüstung, die der Feind von Norden anrichtet (10_{19-22})! Kein Kultus kann

---

[1]) $8_{10-12} = 6_{13-15}$.
[2]) Zu 9_{10} vgl. Duhm.
[3]) 10_{17-18} ist schwer zu deuten.

das Unheil mehr abwenden (11 15–16). Sein Haus und Erbe hat Jahwe den Verwüstern preisgegeben, die darauf loshacken, wie auf einen bunten Vogel, die wie viele Hirten es abweiden (12 7–12. 13). — Auch hier kann gefragt werden, ob die Dichtungen einen dauernden Aufenthalt schon in Jerusalem voraussetzen (vgl. z. B. 9 18); ebenso ist auch hier nicht zu entscheiden, ob die Skythen bereits im Lande sind, wie 8 14 ff. freilich nahelegen könnte. Daß die Verwüstung, von der 12 7–12 spricht, von den Nachbarvölkern ausgeht (wie die Redaktion 12 14–17 angenommen hat und wie deshalb im Hinblick auf 2. Kg. 24 1 ff. von manchen Forschern angenommen wird), läßt sich aus dem Gedichte selber nicht feststellen. Das Datum dieser Lieder würde näher bestimmbar sein, wenn 8 8 mit Sicherheit auf das Deuteronomium zu beziehen ist.

Als fünfte Gruppe nehme ich 13 15–27 14 2–10. 17–18 15 5–9 16 5–7. 16–17 (?) 17 1–4 18 13–17 22 6–7 zusammen. Der Profet klagt hier, daß die Herde Jahwes gefangen genommen (13 15–17), König und Königinmutter der Krone beraubt, die Städte des Südlands verschlossen, ganz Juda weggeführt wird (13 18–19). Von Norden kommen sie, die sich das Volk selber zu Freunden gewählt hat, schänden es und zerstreuen es wie Spreu (13 20–27). Zu diesem Unglück kommt Dürre und Hungersnot, in der man vergebens zu Jahwe um Hilfe schreit (14 2–10). Und dem Profeten ist's, als schaue er nichts als Tote, die Schwert und Hunger dahingerafft hat (14 17–18); die Mannschaften sind vom Schwert erschlagen, zahllos sind die Witwen (15 5–9), und nicht einmal Trauer darf der Profet halten (16 5–7). Fischer und Jäger kommen (16 16–17?). Weil das Volk seinen abgöttischen Lokalkult getrieben hat, soll es im unbekannten Lande den Feinden dienen (?) (17 1–4); weil sie Jahwe verlassen und den Götzen gedient haben, soll ihr Land verwüstet werden (18 13–17), verwüstet durch Jahwes Geweihte (22 6–7). — Wohl reden auch diese Dichtungen noch vom Feinde aus Norden, aber es sind nicht mehr die Skythen (vgl. 13 21), sondern offenbar die Chaldäer, die seit 605/4 in Syrien die Macht an sich gerissen haben; die Freunde, mit denen man geliebäugelt hat, werden zu harten Herren. Die Drohungen Jeremias, die bisher ganz allgemein von Verwüstung redeten, werden nun mit einemmale ganz konkret: Deportation des Volkes (13 17. 19), Niederlage in der Schlacht (14 17–18 15 5–9). Der König, der 13 18 angeredet wird, scheint Jojakim zu sein. Diese Dichtungen gehören also offenbar im wesentlichen späterer Zeit an, wohl nach 605.

Es folgt eine sechste Gruppe 22 10. 13–24. 28, lauter Königssprüche. Klagt nicht, so heißt es im ersten Spruche, um den gefallenen Josia, sondern um den 609 weggeführten Sallum-

Joahas (22_{10}). Ein zweiter Spruch greift in heftigen Worten Jojakim an (22_{13-19}). Ein dritter Spruch klagt, daß alle Hirten (Könige) in die Gefangenschaft ziehen müssen (22_{20-23}), und ein vierter nimmt auf Konjahu-Jechonjas Deportation 597 ($22_{24.\,28}$) bezug.

Als siebente Gruppe könnte 23_{9-15} (30_{12-15}?) betrachtet werden. Wieder klingen die Klagen über die unausrottbare Bosheit im Lande, über Lüge und Ehebruch, über die Ruchlosigkeit der Priester und Profeten, die schlimmer ist als die der samarischen Profeten und die das Verderben unabwendlich macht (23_{9-15}). Heilmittel gibt's nicht mehr; von allen Buhlen ist das Volk verlassen (30_{12-15}).

Endlich könnten die Lieder der Hoffnung $31_{2-6.\,15-22a}$ als letzte Gruppe den Schluß bilden. Auch sie fallen, vorausgesetzt daß sie echt sind, wenn nicht vor 597,. so doch vor die Zerstörung Jerusalems 586. Sie schildern Jahwes ewige Liebe, die will, daß Israel wieder gebaut, daß Weinberge auf Samarias Bergen gepflanzt und daß man einst wieder nach Zion wallfahren wird (31_{2-6}). Die um ihre Kinder weinende Ahnmutter Rahel soll getröstet werden, wenn die Ihrigen aus Feindesland zurückkehren (31_{15-22}).

Die Übersicht über den Inhalt der Dichtungen Jeremias legt die Vermutung nahe, daß sie noch einigermaßen in chronologischer Folge vorliegen. So sehr alles Einzelne hier ja auch unsicher bleiben muß, so scheint doch im großen und ganzen die erste Gruppe der Jugendzeit des Profeten seit 627 in ʿAnatot anzugehören, die zweite bis vierte Gruppe in die Zeit des Skythensturmes, d. h. hinter die Mitte der zwanziger Jahre zu gehören. Die fünfte Gruppe führt dann plötzlich in die Zeit Jojakims hinunter, und die sechste stellt Königssprüche gegen Joahas, Jojakim und Jechonja zusammen, die bis 597 reichen. Die siebente und achte Gruppe könnten dann eventuell zwischen 597 und 586 datiert werden.

In Jer. 36 wird erzählt, wie Jeremia im Jahre 605 die ihm seit Josias Zeit, d. h. seit 627, zuteil gewordenen Gottesworte durch Baruch auf eine Rolle schreiben ließ, die Baruch dann zuerst vor versammeltem Volk im Tempel, darauf noch einmal den Obersten des Königs vorlas. Jojakim, der von dem drohenden und seines Erachtens aufwieglerischen Inhalt der Schrift hört, läßt sie sich bringen und vorlesen und wirft sie ins Feuer. Baruch und Jeremia, die er als gefährliche Aufwiegler festnehmen lassen will, flüchten, und in der Verborgenheit diktiert Jeremia seinem Schreiber aufs neue den Inhalt der verbrannten Rolle, indem er noch viele Worte ähnlicher Art

hinzufügt[1]. Was auf dieser zweiten Rolle im Jahre 604 aufgezeichnet worden ist, scheint sich im wesentlichen mit den genannten Dichtungen Jeremias bis 22_7 zu decken; auch die Königssprüche können schon zu ihr gehört haben, nur der Konjahuspruch ($22_{24.\,28}$) muß als Nachtrag angesehen werden, und das könnte nahelegen, daß auch 23_{9-15} 30_{12-15} und $31_{2-6.\,15-22a}$ später von Jeremia hinzugefügt wurden; die Heilsweissagungen jedenfalls haben in der Rolle von 605/4, deren Inhalt durchaus drohend war (vgl. Jer. 36), keinen Platz.

III. Das Buch Hesekiel.

1. Analyse des Buches.

Das Hesekielbuch ist eine Sammlung einzelner selbständiger Orakel und Visionsberichte des Profeten Hesekiel. Es zerfällt im wesentlichen in einen drohenden Teil (1—33), in welchem die Heidenorakel (25—32) zwischen die Gerichtsdrohungen gegen Jerusalem (1—24. 33) eingeschoben sind, und einen verheißenden Teil (34—48); doch ist diese Abgrenzung des Stoffes nicht ganz scharf, da sich auch in Kap. 1—33 vereinzelte kurze Heilsweissagungen finden[2].

Einige der Orakel und Visionen sind genau datiert. Daß diese Daten samt und sonders erfunden seien, ist unbeweisbar und unwahrscheinlich; gerade, daß nur einzelne Stücke datiert sind, spricht für die Echtheit der Daten. Die Ära Hesekiels geht von der Wegführung Jechonjas 597 aus[3]. Folgende Daten werden genannt:

$1_{1f.}$	5. Jahr	5. IV.	= Juni (2. Hälfte) 593
8_1	6. „	5. V.[4]	= Juli (2. Hälfte) 592

---

[1]) Diese Bemerkung in 36_{32} wird redaktionell sein; denn daß Jeremia nach so kurzer Zeit gleich wieder viele neue Dichtungen zur Verfügung gehabt haben sollte, ist unwahrscheinlich.

[2]) Die Bedrohung Edoms und der Völker (35. $36_{1\,ff.}$) steht indes als typisches Stück der Eschatologie mit Recht im zweiten Teile.

[3]) Eine Ausnahme bildet das Datum 1_2. Sicher erklärt ist dies „30. Jahr" noch nicht. Man deutet es gern auf das Alter des Profeten bei seiner Berufung; doch fehlt für dies Verständnis jede Andeutung. Vielleicht hat Duhm recht, wenn er darin eine künstliche Ausgleichung der 40 Jahre Hesekiels (4_6 $29_{11\,f.}$) mit den 70 Jahren des Jeremiabuches (Jer. 25_{11} 29_{10}) findet.

[4]) So nach LXX. MT liest VI, was vermutlich Korrektur mit Rücksicht auf $4_{5\,f.}$ ist.

20_1	7. Jahr	10. V.[1]	=	Juli (Ende) 591
24_1	9. „	10. X.	=	Dezember (Ende) 589
26_1	11.[2] „	1.	=	. . . . . 587/6
29_1	10. „	12. X.[3]	=	Dezember (Ende) 588
29_{17}	27. „	1. I.	=	März (Mitte) 571
30_{20}	11. „	7. I.	=	März (2. Hälfte) 587
31_1	11. „	1. III.	=	Mai (Mitte) 587
32_1	12. „	1. XII[4]	=	Februar (Mitte) 585
32_{17}	12. „	15. (XII)[5]	=	Februar (Ende) 585
33_{21}	12.[6] „	5. X.	=	Dezember (2. Hälfte) 586
40_1	25. „	10. [VII.][7]	=	September (Ende) 573

Bei keinem der Profetenbücher befindet sich die Kritik zur Zeit auf so unsicherem und schwankendem Boden, wie bei dem Buche Hesekiel, und man begibt sich nur mit einem Gefühl des Zagens gerade an die Behandlung dieses Buches; nirgends macht sich das Fehlen eines zuverlässigen Textes so geltend wie hier.

Die jüngsten kritischen Arbeiten über dies Buch haben gezeigt, daß das alte Urteil von der völligen Integrität des Hesekiel aufzugeben ist. Vor allem ist man auf eine Anzahl sachlicher „Parallelen“ im gegenwärtigen Texte aufmerksam geworden, die in dieser Form schwerlich von Hesekiel abgeleitet werden können. Eine Reihe von Kritikern (von allem Krätzschmar, Herrmann, Steuernagel) erklären diese „Parallelen“ dadurch, daß der letzte Redaktor des Buches zwei stark differierende Rezensionen des Textes benutzte und, wo sie stärker von einander abwichen, die „Varianten“ neben einander stellte. Es scheint mir bedenklich zu sein, den Begriff der „Varianten“ in diesem Umfange zu verwenden. Ich gestehe die Möglichkeit zu, daß einzelne Wieder-

---

[1]) LXX (15. . . . .) hat Monats- und Tagesdatum fälschlich zusammengezogen.

[2]) Diese Zahl ist nicht (mit Steuernagel) zu korrigieren, s. u. S. 418f.

[3]) LXX fälschlich 1. X des 12. Jahres.

[4]) LXX weniger gut 1. X. (Ausfall des *δω* zwischen *τω* und *δε*).

[5]) Die Reihenfolge der Daten der ägyptischen Orakel fordert XII; LXX fälschlich I. Ein Schreiber ließ das Datum vielleicht absichtlich weg im Hinblick auf 33_{21}.

[6]) Die Richtigkeit dieses Datums ist durch Steuernagels scharfsinnige chronologische Berechnung erwiesen. Nach 2. Kg. $25_{1.\,(3)}$ Jer. $52_{4.\,6}$ dauerte die Belagerung Jerusalems vom 10. X. (vgl. Hes. 24_1) des 9. Regierungsjahres Zedekias bis zum 9. IV. seines 11. Jahres; die Königsjahre sind nach alter hebräischer Weise von Herbst zu Herbst gerechnet, während die Monatszählung auf babylonischer Frühjahrsära beruht. Danach bedeuten die angegebenen Daten den Zeitraum von Ende Dezember 589 bis Ende Juni 586, d. h. nicht $1^1/_2$, sondern $2^1/_2$ Jahre. Die Kunde über den Fall der Stadt erhielt Hesekiel ein halbes Jahr danach, gegen Ende Dezember 586 (Hes. 33_{21}).

[7]) LXX deutet בראש השנה fälschlich auf den 10. I. Monat; aber das hebräische Jahr begann am 10. VII. (Lev. 25_9).

holungen im Texte sich auf diese Weise erklären mögen; bei der größeren Zahl dieser „Parallelen“ aber scheint es mir unvorstellbar zu sein, wie sie aus einer gemeinsamen Grundlage entstanden sein könnten; dazu sind die meisten von ihnen formell und oft auch inhaltlich viel zu verschieden. Man gelangt dann jedenfalls zur Annahme einer so starken Abweichung von der postulierten „Grundlage“, daß eine Feststellung des Ursprünglichen ein Ding der Unmöglichkeit wird. In Wahrheit scheint mir die Annahme von eigentlichen Textvarianten nur in wenigen Fällen verwendbar; im allgemeinen dagegen werden die häufigen Wiederholungen des gleichen Themas anders zu erklären sein. Das Nähere gehört in die Analyse des Buches.

Eine eigentliche Überschrift fehlt dem Buche; Hesekiel beginnt in 1_1—3_{15} sofort in 1. Person seine Berufungsvision zu erzählen. Der ursprüngliche Eingang ($1_{1a.\,3b}$) ist von zweiter Hand glossiert und korrigiert worden[1]. Der Text in 2_1—3_{15} ist äußerst weitschweifig, aber 3_{4-9} als Variante zu 2_{1-8} oder 3_{10-11} zu verstehen und die Abschnitte als aus gemeinsamer hesekielischer „Grundlage“ entstanden zu erklären, halte ich für unmöglich. Wahrscheinlich liegen in 3_{4-11} starke Wucherungen des Textes vor[2].

An die Berufungsvision schließt sich die eine Woche später fallende Vision im Tale $3_{16a.\,22ff.}$ unmittelbar an; 3_{16b-21} zerreißt den Zusammenhang und ist eine wenig geschickte, z. T. wörtliche Nachbildung von Kap. 33, welche die Vorstellung vom warnenden Späher (33_{1-9}) mit Gedanken aus 18_{21-32} 33_{10-20} verbindet. Der „Späher“ in 33_{1-9} hat es mit dem Volke als Ganzem zu tun, während er in 3_{16b-21} als Seelsorger der Einzelnen aufgefaßt wird. Der Abschnitt gehört also einer sekundären Hand an, welche gleich hier zu Anfang neben der Berufung Hesekiels zum Unheilsprofeten auch seine Berufung zum individuellen Seelsorger erwähnt wissen wollte. In der Talvision wird dem Profeten befohlen, sich im Hause einzuschließen: Jahwe[3]

---

[1]) L. עלי in v. 3b nach 12 MSS, G, S. Über das „30. Jahr“ s. o. S. 405. Ursprünglich lautete 1_{1a}: ויהי בשנה החמישית לגלות המלך יויכין ברביעי בחמשה לחדש ואני בתוך הגלות על נהר כבר. Der Bearbeiter ersetzte die ursprüngliche Jahresangabe durch בשלשים שנה und trug dieselbe in v. 2 nach. Dieser Vers trägt die Form der echten Glosse, was schon gegen die Annahme der Benutzung von zwei Textrezensionen spricht. Der Glossator fügt dann in v. 3a den Namen des Verfassers nach, den er natürlich kannte. Die beiden Sätze v. 1b und 3b stoßen sich: 1b bietet einen ganz unhesekielischen Ausdruck, der sonst erst in späterer Zeit zu belegen ist (3. Mkk. 6_{18} Mr. 1_{10} AG. 7_{56} 10_{11} Ap. Joh. 4_1 Ap. Bar. 22_1 Test. Levi 2), während 3b die Terminologie des Profeten ist. So wiederhergestellt entspricht der Anfang des Visionsberichtes genau dem Anfang von Kap. 8.

[2]) 2_{6b} $3_{9b\alpha}$ berühren sich wörtlich mit Jer. $1_{8.17}$; 3_5 mit Ex. 4_{10}.

[3]) L. mit Aeth. die 1. Pers. in 3_{25}.

will ihn mit Stricken fesseln, so daß er nicht unter die Leute ausgehen kann, und will seine Zunge binden[1], so daß er stumm und kein Strafprediger für die Leute sein könne (3 16 a. 22–26 [27]). Die Meinung kann nur die sein, daß Hesekiel zeitweilig stumm sein soll; denn daß er dauernd stumm gewesen wäre, ist ausgeschlossen durch den Befehl in der Berufungsvision und durch die weiterhin mitgeteilten Profetenreden[2]. Ohne neue Überschrift oder Einleitung schließt sich 4 1 ff. an die Vision im Tale an; die Redaktion betrachtet also jedenfalls 4 1 ff. als zur vorangehenden Vision gehörig, und es liegt keine Veranlassung vor, diese Textverbindung als sekundär anzusehen; vielmehr ist gerade der göttliche Befehl 3 24–26 die Voraussetzung für die folgenden symbolischen Handlungen, die Hesekiel eben im Hause und im Zustande der Stummheit ausführt. Im vorliegenden Texte stellen diese symbolischen Handlungen 4 1—5 4 eine sonderbare Mischung von Belagerungs- und Exilssymbolik dar, welche in dieser Form sicher nicht ursprünglich ist. Ursprünglich sind vielmehr nur die drei gleichmäßig durch קח־לך (4 1. 9 5 1) eingeleiteten Handlungen der Belagerungssymbolik, nämlich a) 4 1–3, b) 4 9 a. 10–11. 16–17[3], c) 5 1–2[4]. Diese klare und sinnvolle Komposition ist durch die Einschaltung der Exilssymbolik von sekundärer Hand[5] verunstaltet worden. Exilssymbolik bieten: a) 4 4–6. 8[6]: Hesekiel stellt die Dauer des Exils Israels und Judas, 190 und 40 Jahre (nach LXX)[7], symbolisch dar[8], b) 4 9 b. 12–15[9]: Hesekiel ißt

---

[1]) So nach LXX.

[2]) 3 27 schränkt den absoluten Sinn von 3 26 ein und ist offenbar Zusatz, der die trotz 3 26 weiterhin mitgeteilten Reden verständlich machen soll. Der Inhalt stammt abgesehen von 3 26 aus 2 4 f. 3 11.

[3]) In 4 16 sind ובראגה und ובשממון Glossen aus 12 19.

[4]) In 5 1 ist תער הגלבים תקחנה לך Glosse; in 5 2 ist ואחריהם ארוק והרב Glosse.

[5]) Das beliebte Verfahren, zuerst allerlei den Zusammenhang störende Zutaten auszuschalten und hinterdrein den Autor selbst zum Verunstalter seines Werkes zu machen, halte ich für grundsätzlich verfehlt.

[6]) 4 7 gibt Belagerungssymbolik und mag versprengte Glosse zu 4 3 sein.

[7]) Statt 190 liest MT 390. Diese Zahl scheint in die Zeit Alexanders des Großen (722—390 = 332) zu weisen, wäre also damals so korrigiert worden (Rothstein). 390 ist, wie Bertholet erkannt hat, Gematria von ימי מצר (4 8 5 2): 10 + 40 + 10 + 40 + 90 + 200 = 390. Andere sehen in 390 + 40 = 430 die Zeit des Aufenthalts in Ägypten (Ex. 12 40), welchem die Dauer des Exils entsprechen solle (vgl. dazu Hes. 20 33 ff.). Der Endtermin der durch die Zahlen 190 und 40 gemeinten Perioden muß der gleiche sein, d. h. der Verfasser berechnete die Zeit von der Exilierung Nordisraels bis zur Exilierung Judas auf 150 Jahre und das Exil Judas auf 40 Jahre. Eine Addition von 586 + 150 ergäbe 736, also ungefähr die Zeit, in der Tiglatpileser III. die Bewohner Nord- und Ostpalästinas deportierte; doch darf man billig fragen, ob dem Verfasser für eine solche Berechnung die nötigen chronologischen Kenntnisse zur Verfügung standen. Rothstein rechnet von 722 bis 572, d. h. etwa bis zum Termin von 40 1 (Ende Sept.

das unreine Brot des Exils, c) 5_{3-4}[1]: Hesekiel sammelt einen Teil des in den Wind gestreuten Haares (d. h. der Exulantenschaft) und wirft davon einige ins Feuer. Als Abschluß des Ganzen folgt in 5_{5-17} eine längere prosaische Gottesrede[2], welche die durch die symbolischen Handlungen ausgedrückten Drohungen eintönig und ohne Originalität weiter ausführt (vgl. 5_{12}). Diese Rede paßt nicht zu der ursprünglich vorausgesetzten absoluten Stummheit Hesekiels[3], stammt also von sekundärer Hand, welche die Situation von 3_{22-26} mißverstanden und ignoriert hat. Allerlei Schelt- und Drohworte werden in dieser Rede in unerfreulichen Wiederholungen und stilistisch häßlicher

---

573, Neujahrstag), von dem aus eine noch 40jährige Dauer des Exils erwartet werde; aber diese Erklärung läßt außer acht, daß die 40 Jahre des judäischen Exils nicht erst von 572, sondern schon von 586 oder 597 ab gerechnet werden müssen. Man muß sich also damit genügen lassen, daß der Verfasser der Perikope $4_{4-6.8}$ das Exil Judas auf 40 Jahre taxiert hat; eine solche Berechnung würde für den Zeitraum von 586—539 um 7 Jahre zu hoch gegriffen sein, was immerhin nichts auf sich hätte, da 40 als runde Zahl (wohl einer Generation) zu betrachten ist; genauer würde die Berechnung von 581 (vgl. Jer. 52_{30}) bis 539 stimmen. Vgl. noch zu Hes. $29_{11\,ff}$

[8]) Gleichzeitig mit den Handlungen $4_{1-3.9a.10-11.16-17}$ 5_{1-2} kann $4_{4-6.8}$ natürlich schlechterdings nicht vorgestellt werden. Die Perikope müßte also, wenn sie geschichtlich wäre, in eine andere Zeit fallen. Aber sie ist überhaupt als Schilderung eines tatsächlichen Erlebnisses Hesekiels schwer vorstellbar. Sie würde voraussetzen, daß Hesekiel auf göttlichen Befehl genau 190 + 40 Tage im Zustande der Starrheit dagelegen hätte, 190 Tage auf der linken und 40 Tage auf der rechten Seite. Aber das ist als willensmäßiger Akt kaum denkbar, auch wohl nicht auf dem Wege einer Autohypnose (Bertholet). Von Hesekiel selber stammt der Bericht schon deshalb nicht, weil der Ausdruck מצור (bei Hesekiel = Belagerung $4_{2.3.[7]}$ 5_2) hier als Einschließung Hesekiels in seinem Hause verstanden wird (4_8). Ich sehe deshalb in der Erzählung eine rein legendarische Ausspinnung von 3_{24-26}.

[9]) V. 9b ist eine Naht, welche den Abschnitt mit $4_{4-6[7].8}$ verbinden soll. V. 12—15 biegen den ursprünglichen Sinn der Perikope ($4_{9a.10-11.15-17}$) aufs Exil um, sind also kein ursprünglich selbständiges Stück, sondern von Anfang an als Ergänzung geschrieben. Ebenso ist 5_{3-4} Ergänzung zu 5_{1-2}. Dann ist offenbar auch $4_{4-6.8}$ keine ursprünglich selbständige Geschichte, sondern gleichfalls von Haus aus Ergänzung zu $3_{24-26[27]}$ 4_{1-3} mit Beziehung von מצור auf die Einschließung Hesekiels (3_{24}).

[1]) Da 5_{1-2} eine restlose Vernichtung beschreibt, kann 5_{3-4} nicht ursprüngliche Fortsetzung, sondern nur eine nachträgliche Ergänzung sein, welche die Sammlung einer kleinen Zahl der Exulanten und (vor der endgültigen Rettung) ein nochmaliges Gericht in Aussicht stellt. Es handelt sich also um typische Vorstellungen der späteren Eschatologie (Sammlung der Diaspora, Reinigung der Gemeinde von den Gottlosen).

[2]) In LXX als öffentliche Rede an das Volk aufgefaßt und durch ואמרת אל כל בית ישראל eingeleitet (5_{4b}).

[3]) 3_{27} soll den Widerspruch zwischen der Stummheit und dieser Rede ausgleichen. Jahn und Herrmann suchen sich dadurch zu helfen, daß sie Kap. 4—5 von 3_{22-26} völlig loslösen (s. darüber oben S. 408).

Verknüpfung (viermaliges לכן v. 7. 8. 10. 11) aneinander gereiht. Man hat dem Zusammenhang aufhelfen wollen durch Ausschälung eines echten Kerns, aber kommt dabei über zweifelhafte Vermutungen nicht hinaus.

In Kapitel 6 und 7 folgen zwei Abschnitte, die als „Worte Jahwes" überschrieben sind. Kap. 6 zerlegt sich in drei Teile: 6_{1-7} verrät schon durch den ungefügen Wechsel der Anrede (zuerst an die Berge etc. vgl. $36_{1.4}$, dann an die Israeliten) die redaktionelle Arbeit; 6_{8-10} faßt die Bekehrung des Restes im Exil ins Auge; beiden Abschnitten fehlt jede Originalität; dagegen dürfte in $6_{11-12\ [13].\ 14}$ ein echtes (rhythmisches) Profetenwort vorliegen. Verrät schon dies Wort den ganzen leidenschaftlichen, wilderregten Hesekiel, so noch deutlicher die zweite Profetenrede in Kap. 7, deren Text zwar in sehr schlechtem Zustande erhalten, aber offenbar rhythmisch ist. Man pflegt bei diesem Kapitel zu übersehen, daß 7_{2-4} vom Gericht „über die vier Enden der Erde"[1], das übrige Gedicht dagegen vom Gericht über Juda und Jerusalem handelt. Die Verse 7_{2-4}, deren Inhalt bis auf על ארבעת כנפות הארץ (in v. 2) wörtlich aus 7_{5-9} geschöpft ist, wurden von sekundärer Hand vorausgeschickt, um auch die Heiden im Gerichte mitzutreffen. Damit erledigen sich alle Hypothesen über Benutzung verschiedener Textrezensionen.

Kap. 8—11 enthält eine Vision von den Götzendienern in Jerusalem und ihrer Bestrafung. Die überirdische Gestalt, die den Profeten in der Vision nach Jerusalem entführt, kann ursprünglich niemand anderes als Jahwe selber sein (vgl. 8_2 mit 1_{27}). Daraus folgt, daß die Verse 8_4 9_{3a}, welche die „Herrlichkeit des Gottes Israels" einführen, sekundär sind[2]; da man später an der Art und Weise des Handelns Jahwes in 8_3 theologischen Anstoß nahm, so deutete man die Gestalt von $8_{2f.}$ auf einen Engel und führte, um alles Mißverständnis zu vermeiden, den „Geist" in 8_3 ein. Nachdem in Kap. 9 die Bestrafung der Götzendiener beschrieben ist, bedarf es keines weiteren Gerichtes; ja bei der Rettung der Frommen in Kap. 9 ist die Einäscherung Jerusalems in Kap. 10 völlig unangebracht. Kap. 10 ist demnach nicht ursprüngliche Fortsetzung von Kap. 8—9; das wird dadurch bestätigt, daß das Gericht in Kap. 10 nicht durch die Würgengel des 9. Kapitels, sondern durch den Linnengekleideten vollstreckt wird, der in Kap. 9 in ganz anderer Funktion auftritt. Kap. 10 ist durch starke Wucherungen entstellt; der Kern scheint in $10_{2.7}$ vorzu-

---

[1]) Das Land hat nicht vier Ecken (Rothstein), wohl aber die Erde (Ap. Joh. 7_1) und die Welt (A. Jeremias, das AT im Lichte des Alten Orients[2] S. 24).

[2]) 8_4 stört den Zusammenhang; der Vers weist auf 3_{23} zurück.

liegen[1]; aber auch dieser Kern kann wegen der mit Kap. 1 disharmonierenden Kerubenvorstellung nicht hesekielisch, auch nicht von hesekielischer Hand nachgetragen sein. $10_{2.\ 7}$ berichtet von einem Befehle Jahwes an den Linnengekleideten, Jerusalem einzuäschern. Die Ausführung dieses Befehles fehlt; statt dessen wird von neuem eine von Kap. 1 vielfach abhängige, aber hier höchst überflüssige Beschreibung der Gotteserscheinung geliefert (10_{8-17}). Der Bericht über die Einäscherung Jerusalems ist also von jüngerer Hand offenbar absichtlich gestrichen worden. $10_{18-19\ (20-22)}$ führt die Interpolation 9_{3a} bzw. 10_4 weiter und bereitet 11_{22-23} vor. Auch 11_{1-21} kann nicht als Fortsetzung von 8—9 verstanden werden, weil die hier erwähnten gottlosen Jerusalemer nach 9_6 längst erschlagen sein müßten. Auch die lange Jahwerede und die sonst den Eintritt der Ekstase bezeichnende Wendung 11_5 passen nicht in den Rahmen der Vision. 11_{1-21} ist also eine sekundäre Einschaltung, die aus zwei Teilen besteht ($11_{1-13.\ 14-21}$); beide Teile sind schwerlich hesekielischer Herkunft: a) 11_{1-13}: die Wendung 11_5 „und der Geist Jahwes fiel auf mich" ist nicht hesekielisch (vgl. 1_3 3_{22} 8_1 LXX 33_{22} 37_1 40_1); 11_{13b} stammt aus 9_8, das Bild vom Fleisch und Topf aus $24_{3ff.}$; selbst die 25 Männer und Jaasanja 11_1 scheinen aus $8_{11.\ 16}$ entnommen zu sein[2]; b) 11_{14-21} scheint von vornherein als Gegenstück zu 11_{1-13} gedacht zu sein: dort die Bewohner Jerusalems, die vernichtet werden, hier die Exulantenschaft, die aus der Zerstreuung gesammelt und innerlich erneuert, d. h. zur rechten Gesetzeserfüllung befähigt wird; auch 11_{14-21} ist kein originales hesekielisches Stück, sondern lehnt sich vielfach wörtlich an andere Stellen an[3]; damit fällt auch die Argumentation, die aus den „Bewohnern Jerusalems" 11_{15} eine Abfassung vor 586 folgern will[4]. 11_{22-23} steht auf der Stufe von $10_{18-19\ (20-22)}$ und korrespondiert andererseits mit 43_{1-4} (s. u.). Den Schluß der ganzen Vision in 11_{24-25} könnte man bis auf geringe sekundäre Eingriffe vielleicht für ursprünglich halten.

---

[1]) 10_1 ist Glosse nach 1_{26}; 10_{3-6} unterbricht den Zusammenhang.

[2]) Man wird jedoch im Hinblick auf das konkrete Faktum (11_{13} Tod Pelatjas) und die Namen 11_1 wohl annehmen müssen, daß der Verfasser des Abschnittes bestimmte Tatsachen im Auge hatte. Da die mirakulöse Wirkung des profetischen Drohwortes 11_{13} höchstens nachträglich, und auch dann nur vermutungsweise sich hätte feststellen lassen, so könnte der Verfasser vielleicht eine Überlieferung gekannt haben, die den plötzlichen Tod Pelatjas in Jerusalem einem Worte Hesekiels zuschrieb. Doch muß auf jede weitere Vermutung verzichtet werden.

[3]) 11_{15} lehnt sich an 33_{24} an; 11_{19-20} an 36_{26-28}.

[4]) Um an dieser Stelle, statt des Ausdrucks in 33_{24}, von „Bewohnern Jerusalems" zu reden, dazu bedurfte es keines besonderen Scharfsinns des Verfassers.

In 12_{1-20} wird von zwei symbolischen Handlungen erzählt: a) Hesekiel symbolisiert die Auswanderung der Jerusalemer (12_{1-16})[1]; b) er symbolisiert die Not der belagerten Jerusalemer (12_{17-20})[2].

In 12_{21}—14_{11} sind eine Reihe verschiedenartiger Worte Jahwes über Profetie und Profeten zusammengestellt. a) $12_{21-25.\ 26-28}$: über die baldige Erfüllung der Profetie trotz des Zweifels der Leute[3]; b) $13_{1-16.\ 17-23}$: über falsche Profeten und Profetinnen[4]; c) 14_{1-11}: über Befragung des Profeten durch Götzendiener[5]. Echte, aber vielfach bearbeitete Worte Hesekiels scheinen in 12_{21-25} $13_{1-16.\ 17-23}$ vorzuliegen.

---

[1]) Nachträglich eingetragen sind die Verse vom „Fürsten" (d. i. Zedekia) $12_{10.\ 12-14}$, und darnach ist auch der vorhergehende Befehl und sein Vollzug weiter ausgeführt. Die symbolische Handlung wird ursprünglich in nichts anderem bestanden haben, als was in 12_{3-4} (streiche in v. 3 וגלה nach LXX) beschrieben wird, und darnach wäre v. 7 zusammenzustreichen. Das Durchstoßen der Mauer, das Hindurchkriechen durch das Loch und das Verhüllen des Gesichtes sind vaticinium ex eventu auf Zedekias Flucht durch die Mauerbresche und seine Blendung. Hesekiel selbst ist natürlich nicht der Urheber solcher Pseudoprofetien. In 12_{15b-16} mag sekundäre Erweiterung vorliegen.

[2]) Sonderbar berührt die Anrede an den עם הארץ (in Palästina) v. 19^a, dem Hesekiel die Worte nicht gut mitteilen konnte; aliquando dormitat redactor. Seltsam ist auch לִמְעַן v. 19^b, falls man es hier nicht kausal fassen darf; denn die Verwüstung des Landes kann nicht gut der Zweck des Essens mit Bangen und des Trinkens mit Entsetzen sein. v. 19^b—20 wird wiederum sekundäre Erweiterung sein.

[3]) v. 26—28 repetieren das Thema von v. 21—25, und zwar z. T. ganz wörtlich, sind aber nicht Parallelrezension, sondern geben den Worten eine spezielle Beziehung auf Hesekiel. Da Kap. 13 an den Gedanken von 12_{24} anknüpft, wird man 12_{26-28} als Wucherung ansehen dürfen.

[4]) Wenn es richtig ist, 13_{22-23} als sekundäre Zutat anzusehen (Jahn, Herrmann), so ist 13_{18-21} ein, wie es scheint, ursprünglich rhythmisches „Wehe" über vulgäre Zauberinnen, welche für Bezahlung töten und kurieren; in v. 22—23 werden diese verstanden als Vertreterinnen des üblichen „falschen Profetentums", welches „Nichtiges schaut", den Gerechten durch Lügen betrügt und den Gottlosen von der Bekehrung abhält. Ein analoges „Wehe" über die Profeten beginnt 13_3. Auch 13_{1-16} ist durch starke Wucherungen entstellt, enthält aber im Kern eine, wie es scheint, rhythmische Profetie Hesekiels.

[5]) Ob man v. 4—5 und 6—8 als Varianten zu betrachten hat, ist nicht sicher; der Text läßt sich verstehen als weitschweifige Ausführung des Themas. Eine Verschiedenheit des Standpunktes in bezug auf die Vergeltungslehre (Herrmann) ist zwischen v. 3 ff. und v. 6 ff. nicht zu entdecken. Aufs höchste muß das Auftauchen der „Ältesten Israels" in 14_1 (vgl. 20_1) anstatt der „Ältesten Judas" (s. 8_1) überraschen; an Nordisraeliten im Unterschiede von Judäern ist hier nicht zu denken, da solche mit Hesekiel nicht in Berührung kommen konnten; andere „Älteste Israels" aber hat es im Exil nicht gegeben; sie sind also reines Fantasiegebilde. 14_1 ahmt 8_1 nach, setzt nur wegen v. 4. 7 „Israel" statt Juda. Erregt schon diese Einführung Zweifel an der Echtheit des folgenden Abschnitts,

14 12–23 gibt zunächst in v. 12—20 mit den typischen Beispielen der Plagen (Hunger, Raubtiere, Schwert, Pest) eine breite und trockene Illustration des Grundsatzes der individuellen Vergeltung (das Verdienst einzelner Frommer, wie Noah, Daniel, Hiob, kommt nur ihnen selber, nicht der sündigen Gesamtheit zu gute) und redet dann in v. 21—23 von einer Schar gottloser Jerusalemer, die (im Jahre 586) ins Exil geführt durch ihren schlimmen Wandel den babylonischen Juden einen Beweis liefern werden für die Gerechtigkeit der göttlichen Bestrafung Jerusalems[1]. Bedenken gegen die Echtheit dieser Ausführungen kann ich nicht unterdrücken (vgl. S. 416 Anm. 4).

In Kap. 15 und 16 folgen zwei Worte Jahwes von charakteristisch hesekielischem Gepräge, beide je ein einziges Bild ausführend: Jerusalem, das unnütze Rebholz, und Jerusalem, die Ehebrecherin. Beide Abschnitte sind in ihrer Grundlage metrisch[2]. Von Kap. 16 ist nur die erste Hälfte, v. 1—43, ursprünglich[3], v. 44ff. sind sekundär.

Kap. 17 handelt in einem Worte Jahwes vom Treubruche Zedekias; ursprünglich ist nur 17 1–21, während 17 22–24

---

so wird dieser erhöht durch dessen Inhalt. Der Profet bzw. Jahwe redet hier (vgl. v. 4. 7 איש איש מבית ישראל) die Sprache des Gesetzes, speziell des Heiligkeitsgesetzes (Lev. 17 3. 8. 10 22 18 vgl. Lev. 17 13 20 2, auch Lev. 15 2 18 6 20 9 22 4 24 15 Num. 5 12 9 10); wie Lev. 17 8. 10. 13 20 2 22 18 wird auf die Israeliten und die unter ihnen weilenden Metöken bezug genommen. Wäre die Stelle hesekielisch, so würde sie lehren, daß judäische Metöken bereits mit ins Exil geführt worden wären (so Bertholet zu Hes. 47 22), was indes nicht besonders wahrscheinlich ist. 14 1–11 wird eine gesetzliche Auffüllung im Hesekielbuche sein, wie solche auch in Kap. 40—48 mehrfach zu finden sind.

[1]) In v. 22 streiche חִנָּה sowie חֲמוּצְאִים בנים ובנות und lies וְהִמָּה. 20—22aα ist Vordersatz, der Nachsatz beginnt mit וּרְאִיתֶם. v. 21—23 stößt sich inhaltlich mit 12—20 und wird wohl von anderer Hand stammen; es fragt sich aber, ob man den Verfasser richtig versteht, wenn man behauptet, er habe mit Bewußtsein eine Ausnahme von der Regel der individuellen Vergeltung konstatieren wollen; an dies Dogma ist offenbar in v. 21—23 gar nicht mehr gedacht. Der Verfasser malt sich aus, welchen Eindruck das Eintreffen der Deportierten von 586, die er sich als Bösewichte schlimmster Art vorstellt, auf die bereits im Exil wohnenden Juden machte: sie erkennen an deren Verhalten, wie gerecht Jahwe 586 gehandelt hat, und das tröstet sie (Vatic. om. v. 22b—23a).

[2]) Die metrische Art von Kap. 15 hat Bertholet erkannt, doch dürfte eine stärkere Bearbeitung vorliegen, als Bertholet annimmt.

[3]) 16 44 ff. bringt eine neue Ausführung des Themas, die nicht als ursprüngliche Fortsetzung v. 1—43 begriffen werden kann, weil das Weib (Jerusalem) hier zwei Schwestern (Sodom und Samaria) erhält; allen dreien wird die Wiederherstellung verheißen (v. 53b und 55b sind Glossen, die v. 60ff. vorwegnehmen), was hinter 586 weist. Der zweite Abschnitt ist von dem ersten abhängig (vgl. v. 45 mit v. 3). Daß der Nachtrag von Hesekiels eigener Hand stammt, erscheint mir wenig wahrscheinlich.

sekundär ist[1]. Man pflegt den Treubruch Zedekias meist in Verbindung mit dem Farao Apries (Hofra 588ff.) zu bringen, aber daß schon irgendwelche Aktion der Babylonier gegen Zedekia im Gange wäre, wird in v. 1—21 nicht angedeutet. Ich halte deshalb eine frühere Datierung (mit Bertholet) für richtig (592/1).

Kap. 18 ist das berühmte Wort Jahwes über die Gerechtigkeit der göttlichen Vergeltung. Das Kapitel besteht aus zwei verschiedenartigen Teilen: 1—20 und 21—32. Der erste erste Teil, dem ein metrischer Text zu grunde zu liegen scheint, geht ähnlich wie $12_{21\,ff.}$ von einem Sprichwort der Leute aus, hat also eine konkrete geschichtliche Veranlassung: das Volk beklagte sich, daß es die Schuld der vorhergehenden Generation zu büßen habe. Dem tritt Hesekiel mit herbem Widerspruche entgegen: Jahwe straft nicht die Schuld des Vaters am Sohne; die Zeitgenossen sind selber schuld an dem Unglück, das sie erleiden müssen. Die Ausführung behandelt das Thema in drei Absätzen: a) der gerechte Vater, der wegen seiner Moralität am Leben bleibt, b) der gewalttätige Sohn, der für seine Sünde sterben muß, c) der Enkel, der sich vom Bösen abwendet. Geschichtlich verstanden handelt es sich um die drei Generationen, welche im judäischen Königshause durch a) Josia, b) Joahas, Jojakim, Zedekia, c) Jechonja vertreten sind. Man mißversteht also v. 1—20, wenn man darin eine theoretische, theologische Abhandlung sieht[2]; vielmehr handelt es sich hier, wie in allen echten Hesekielworten, um ein durchaus aktuelles, historisches Thema. Deshalb steht der Abschnitt auch mit Recht zwischen

---

[1]) Auch in v. 1—21 scheint ein metrischer Text zu grunde zu liegen (Rothstein). v. 22—24 führen die vorhergehende Allegorie in schiefer Weise weiter, indem sie Jahwe selber in die Welt der allegorischen Bilder eingreifen lassen: Jahwe nimmt vom Wipfel, den der Adler (Nebukadnezar) einst abgerissen und ins Krämerland (Chaldäa) weggetragen hat, einen Schößling und pflanzt ihn ein auf hohem Berge (vorher hieß der Berg „Libanon“ 17_3); daran erkennen die Bäume des Feldes, daß Jahwe „einen hohen Baum erniedrigt(!) und einen niedrigen Baum(!) erhöht(!) hat“. Daß diese schiefe Weiterführung der sonst so klar durchdachten Allegorie von Hesekiels eigener Hand nach 586 hinzugefügt worden sei, halte ich für ganz unwahrscheinlich.

[2]) Gewiß vertritt der Abschnitt in gewisser Weise den individualistischen Standpunkt, aber sein Zweck ist nicht, das Dogma der individuellen Vergeltung zu lehren, sondern die Gerechtigkeit der göttlichen Strafe gegenüber der Generation Zedekias verkünden. Gerade der Hinblick auf die drei Generationen zeigt, daß es Hesekiel gar nicht um die Individualisierung als solche zu tun ist. Ferner ist noch zu bedenken, daß der Gedanke der individuellen Vergeltung auf dem Gebiete des Rechtes schon im Deuteronomium klar vertreten wird (Dt. 24_{16} vgl. 2. Kg. 14_6); es würde sich also nicht einmal um einen ganz neuen Gedanken bei Hesekiel handeln.

17_{1-21} und 19_{1-14}, d. h. zwischen Profetien über die judäischen Könige. Ganz andersartig ist der zweite Teil des Kapitels v. 21—32: er handelt in breiten Wiederholungen rein theologisch vom Gottlosen und vom Frommen und stellt die Bekehrung, zu der die Israeliten aufgefordert werden, als Richtschnur für die rein individuell gedachte göttliche Vergeltung hin. Der Standpunkt ist hier ein ganz atomistischer Individualismus. Als ursprüngliche Fortsetzung von 1—20 kann dieser zweite Teil nicht verstanden werden, denn er hängt mit der Einleitungsfrage 18_2 nur lose zusammen. Es ist deshalb auch ein Zweifel an der Authentie dieses so berühmt gewordenen theologischen Abschnittes 18_{21-32} nicht zu unterdrücken.

Kap. 19 bietet ein metrisch abgefaßtes[1] Klagelied auf Joahas und Jechonja, die beiden „Löwenjungen" der Löwin Juda[2], von denen der eine 607 nach Ägypten, der andere 597 nach Babylon deportiert wurde. Faßt man mit Bertholet v. 10—14 als Profetie, so sind auch diese letzten Verse nicht hinter 586 zu setzen.

Kap. 20 gibt in einem Worte Jahwes von ermüdender Breite eine prosaische Schilderung des sündigen Treibens der Väter (Götzendienst, Gesetzesübertretung, Sabbatschändung, Kinderopfer): a) v. 5—9 beim Auszug aus Ägypten, b) 10—17 in der Wüste, c) 18—26 in Kanaʿan[3]; daran schließt sich v. 30—31 die Frage an die Exulanten, ob sie es ebenso wie ihre Väter treiben wollen, und die Drohung, daß Jahwe sich nicht von ihnen befragen lassen will. Mit v. 31 kehrt die Rede zum Ausgangspunkte (v. 3) zurück, und das muß der ursprüngliche Schluß sein. Was in v. 32—44 folgt, ist verheißend und sekundär[4].

---

[1]) Dies haben Budde (ZAW II 1 ff. 15 ff.) und Bertholet erkannt.

[2]) Unter der Löwin die Königinmutter Ḥamutal (2. Kg. 23_{31} 24_{18}) zu verstehen, ist für meinen Geschmack grotesk.

[3]) In v. 23 wird bereits mit dem Exil gedroht. Man kann freilich auf solche Drohungen im Gesetze hinweisen, also rechtfertigen, daß v. 18—26 die zweite Generation der Wüstenzeit ins Auge fasse. Natürlicher aber ist es, v. 18—26 von der Zeit in Kanaʿan zu verstehen. An v. 26 schließt sich v. 30—31 unmittelbar an; v. 27—29 ist offenbar eine Zutat, die sich mit v. 30 stößt und als neue Sünde den Höhendienst nachträgt; die Hinzufügung dieser Beschreibung der Sünde in Kanaʿan hat dann zur Folge gehabt, daß v. 18—26 noch in die Wüstenzeit verlegt und dementsprechend durch mehrfaches במדבר charakterisiert wurde.

[4]) v. 32—44 führt aus: Jahwe wird nicht zulassen, daß die Israeliten in der Zerstreuung sich ganz den Heiden assimilieren, sondern wird sie, wie einst aus Ägypten, aus den Heidenvölkern und -ländern sammeln. Wie einstmals, wird er sie auch dann wieder zuerst in die Wüste führen, um dort die Abtrünnigen auszusondern und umkommen zu lassen (32—39). Danach aber sollen sie ihre Götzen verbrennen und ganz Israel soll Jahwe auf seinem heiligen Berge dienen und Jahwe wird ihre Opfer annehmen (39—44).

Aber auch gegen die Authentie von v. 1—26. 30—31 sind Bedenken nicht zu unterdrücken. Daß der Abschnitt stilistisch und ästhetisch von der leidenschaftlichen und bilderreichen Art der meisten echten Stücke weit entfernt ist, mag außer betracht bleiben; beachtenswert aber ist die gesetzliche Sprache und Anschauung des Abschnittes[1], die gegen Hesekiels sonstige Ansicht (Hes. $16_{20\,ff.}$ $23_{36\,ff.}$) streitende Auffassung des Kindesopfers als eines „nicht guten" Jahwegesetzes[2] und die Stellen über den Sabbat (v. 12. 16. 20. 21. 24), die schwerlich einfach zu streichen sind[3]. Dazu kommt in der Einleitung v. 1 die Nennung der „Ältesten Israels", für die das Urteil über 14_1 gilt. Nach alledem wage ich den Abschnitt nicht mit voller Zuversicht Hesekiel zuzuschreiben. Das Datum in v. 1 braucht trotzdem nicht fingiert zu sein, sondern kann zu den folgenden hesekielischen Abschnitten gehört haben.

Kap. 21 enthält vier Worte Jahwes (v. 1—5. 6—12. 13—22. 23—37), von denen die ersten zwei durch v. 5 verknüpft, die drei letzten durch den Begriff des „Schwertes" zusammengehalten sind; der Text ist ungewöhnlich schlecht erhalten: a) v. 1—4 gegen den „Wald des Südens" (Jerusalem); v. 5: Klage der Leute über die bildliche Sprache Hesekiels; b) 6—10[4]: gegen Jerusalem und sein Heiligtum; 11—12: der Eindruck der Schreckenskunde wird vom Profeten anschaulich vor Augen geführt; c) 13—22: das „Schwertlied"; d) 23—32: Hesekiel soll drastisch darstellen, wie der König von Babylon an der Wegscheide das Los zieht, ob er gegen Rabbat ʿAmmon oder Jerusalem ziehen soll; das Los trifft Jerusalem. Dazu als sekundärer Anhang v. 33—37[5]: Weissagung gegen die ʿAmmoniter. $21_{1—33}$ scheinen

---

Der Abschnitt v. 32—44 gehört jedenfalls hinter 586; er braucht nicht vor den Tempelbau Serubbabels gesetzt zu werden; denn v. 40f. redet nicht vom Neubau des Tempels, sondern von der Beteiligung aller jetzt in der Diaspora zerstreuten Israeliten am Kulte zu Jerusalem.

[1]) Daß Israel „erwählt" ist (v. 5), kommt sonst bei Hesekiel nicht vor, und stammt aus dem Deuteronomium; die חקות und משפטים (v. 11. 13. 16. 19. 21. 24. 25) samt der Wendung אשר יעשה אותם האדם וחי בהם (v. 11) stammen aus Lev. 18_5 u. ähnl.

[2]) Vgl. Bertholet zu Hes. 20_{25}.

[3]) v. 12 stammt fast wörtlich aus Ex. 31_{13} (in P). Die Vorstellung vom Sabbat als „Zeichen" setzt gewiß eine längere Dauer des Exils voraus als die zwei Jahre seit 597.

[4]) v. 8 ist für die Hesekielkritik von besonderem Interesse, weil hier die unterschiedslose Vernichtung der Frommen und Gottlosen Jerusalems geweissagt wird. Vgl. dazu die Abschnitte $3_{16b—21}$ $14_{12—20}$ $18_{21—32}$ $33_{10—20}$.

[5]) Dieser Anhang wurde durch v. 23—32 veranlaßt und ist „eine matte Nachbildung" (Krätzschmar) des Schwertliedes, welche die Verse 13. 14. 30 ausschreibt, im übrigen das übliche Höhnen der ʿAmmoniter im Jahre 586 (v. 33) und die unvermeidliche Lügenprofetie (v. 34) anbringt.

vorauszusetzen: daß die Aktion der Babylonier gegen das aufständische Syrien schon in Vorbereitung ist, aber die v. 23ff. illustrierte Szene ist noch zukünftig; es ist deshalb möglich, diese Worte zwischen 591 und 589 zu setzen und mit dem Datum 20_1 (Ende Juli 591) zu verbinden.

Kap. 22 enthält drei Worte Jahwes: v. 1—16. 17—22. 23—31. a) 1—16: Bedrohung Jerusalems, der blutvergießenden Stadt. Der lange konventionelle Sündenkatalog mutet im Munde des Profeten sonderbar an, zumal man sich fragt, wie er von der Ferne aus eine solche Detailschilderung geben konnte. Daß auch dieser Text mindestens stark aufgefüllt ist, erscheint mir sehr wahrscheinlich. b) 17—22: das Bild von den Schlacken im Schmelzofen, offenbar im Kerne echt. c) 23—31: Drohung gegen das Land und seine Bewohner. Der Abschnitt benutzt $13_{5.\,10\,ff.}$[1]. Eine Feststellung des echten Bestandes in diesem Kapitel ist kaum möglich.

Kap. 23 bietet ein Wort Jahwes über die beiden unzüchtigen Schwestern Ohola und Oholiba (Samaria und Jerusalem). Ursprünglicher Bestand ist v. 1—35: eine Schilderung des „unzüchtigen" Verkehrs der beiden mit Assur, Ägypten und Chaldäa und Bedrohung Oholibas (Jerusalems) mit dem Schicksal der Schwester (Samaria). Das Stück dürfte unmittelbar vor den Beginn der Belagerung Jerusalems, also etwa ins Jahr 589 gehören. Sekundär ist v. 36—49[2].

Kap. 24 enthält zwei Worte Jahwes: v. 1—14 und v. 15—27. Das erste von beiden ist genau auf den Tag datiert, an dem die Belagerung Jerusalems begann (Ende Dezember 589 vgl. 2. Kg. 25_1). Der korrumpierte Text von v. 1—14, dessen

---

[1]) Nach D. H. Müller (WZKM XIX 1905, 263—270) ist auch Zeph. $3_{1-4.\,8c}$ hier benutzt; doch kann das Abhängigkeitsverhältnis auch umgekehrt sein.

[2]) Hier werden Ohola und Oholiba gleicherweise bedroht. Es leuchtet ein, daß eine Bedrohung des israelitischen Nordreichs im Munde Hesekiels ebenso sinnlos ist, wie in der Zeit nach ihm. Der Text kann nur begriffen werden, wenn man einsieht, daß der Ergänzer v. 1—35 in schier unglaublicher Weise mißverstanden hat, was besonders v. 45—48 unwiderleglich zeigen: er hielt nämlich Ohola und Oholiba für zwei wirkliche Frauen, welche im Dienste der Götzen Unzucht getrieben und durch Opferung ihrer Kinder Blut vergossen haben (v. 36—37 [38?] $39-40^{ab\alpha}$ $42^{b\beta}$ 44^{b}) und welche dafür gesetzmäßig hingerichtet werden (v. 45); zur Begründung zitiert der Ergänzer Hes. $16_{40-41\,a\alpha}$ in etwas erweiterter Form als Jahwewort (v. 46—47) und schließt mit der Versicherung, daß diese Exekution zur Warnung aller Weiber im Lande dienen soll (48—49). Das Thema scheint die jüdischen Leser derartig interessiert zu haben, daß jemand noch eine weitere Ausschmückung der Ehebruchsszene, die von einer einzelnen Ehebrecherin spricht, an den Rand schrieb; diese ist in zwei Teilen (v. $40^{b\beta}$—$42^{a\alpha}$ und v. 43—44^{a}) in den Text geraten.

Kern[1] wiederum offenbar metrisch ist, berichtet über eine symbolische Handlung, deren Sinn ist: nachdem Jahwe vergeblich versucht hat, Jerusalems Unreinigkeit zu entfernen, schreitet er nun zur völligen Vernichtung. Über eine zweite symbolische Handlung berichtet v. 15—21. 24[2]: klanglos ohne Totenklage wird Jerusalem untergehen[3].

Kap. 25—32 umfaßt Orakel gegen sieben Heidenvölker: Ammon, Moab, Edom und Filister (25 1—7. 8—11. 12—14. 15—17), Tyrus (26 1—28 19), Sidon (28 20—26) und Ägypten (29 1—32 32). Auf den ersten Blick fällt die Kürze der Orakel gegen ʿAmmon, Moab, Edom, Filister und Tyrus auf gegenüber der beträchtlichen Anzahl und Länge der Orakel gegen Tyrus und Ägypten; zugleich beobachtet man, daß die Orakel gegen Tyrus und Ägypten im allgemeinen schwungvolle und farbenreiche Dichtungen, die übrigen dagegen schablonenhafte prosaische Produkte von hervorragender Reizlosigkeit und Unoriginalität sind. Schließlich finden sich Daten nur bei den Orakeln gegen Tyrus und Ägypten (26 1 29 1. 27 30 20 31 1 32 1. 17). Daß all das nur Zufälligkeiten seien, ist nicht recht glaubhaft; vielmehr wird schon hierdurch der Argwohn wach, daß die fünf kleinen Orakel sekundäre Produkte sind, um die Siebenzahl der Völker vollzumachen[4]. Mit 26 7 erst

---

[1]) Der Zusammenhang wird einigermaßen verständlich, wenn man 6a. 7—9 ausscheidet (vgl. Herrmann).

[2]) v. 22—23 sind wegen des Wechsels der Person auszuscheiden.

[3]) In v. 25—27 ist 26 wohl Glosse; was in v. 25. 27 übrig bleibt, zitiert zu Anfang v. 21 und wiederholt am Schluß den Gedanken von v. 24, ist also nicht ursprünglich, vielmehr ein Hinweis des Redaktors auf 33 21—22, der hier wünschenswert schien, weil jene Stelle durch das Dazwischentreten der Heidenorakel 25—32 weit entfernt worden war.

[4]) Am deutlichsten kann der Nachweis von 26 1—6 aus geführt werden: 26 2 setzt den Fall Jerusalems voraus, welcher nach 33 21 dem Hesekiel erst Ende Dezember 586 bekannt geworden ist, während das Datum von 26 1 in das Jahr von Herbst 587 bis Herbst 586 weist. Die Korrektur des Datums, die manche vornehmen, ist rein willkürlich. Der Inhalt von 26 3—6 stammt ganz und gar aus 26 7 ff., nur daß an Stelle Nebukadnezars die „vielen Völker" gesetzt sind; das kann nur absichtliche Korrektur der hesekielischen Worte sein, die nach Nebukadnezars Zeit vorgenommen sein muß. Nun stehen offenbar 25 1—17 auf demselben Niveau, wie 26 2—6 (vgl. 25 3 mit 26 2). Auch 25 1—17 setzen überall die Kenntnis vom Falle Jerusalems voraus, ja mehr: sie wissen, daß sich die kleinen Nachbarvölker Judas den Fall Judas zu nutze gemacht und z. T. altjudäisches Gebiet besiedelt haben, eine in der exilisch-nachexilischen Literatur bekanntlich öfters erwähnte Tatsache, welche schwerlich im Zeitraum weniger Jahre nach 586, sondern allmählich sich vollzogen haben wird. M. a. W.: auch 25 1—17 setzt durchweg die durch den Fall Judas im Laufe des Exils eingetretenen Stammesverschiebungen in Palästina voraus. Von Nebukadnezar ist in 25 1—17 so wenig die Rede, wie in 26 2—6, vielmehr teils von den גוים (25 7), teils von einzelnen Völkern: ʿAmmon und Moab wird zum Besitz der בני קדם (25 4. 10), an Edom nimmt „Israel" selber Rache (25 14), im übrigen werden alle vier verwüstet. Zu 25 6 vgl. 6 11.

beginnen echte Hesekieldichtungen, freilich auch sie auf Schritt und Tritt durch sekundäre Stücke vermehrt. Eine Kritik des Einzelnen würde in einen Kommentar gehören; hier können nur einige Andeutungen gegeben werden. Unter den Tyrusorakeln werden drei Stücke als sicher echt anzuerkennen sein: a) 26 1. 7–18[1], b) 27 1–9a. 25–36[2], c) 28 11–19[3]. Völlig unecht ist das kurze und farblose Sidonorakel (28 20–26); der Verfasser, dem hier der Stoff ganz ausging, half sich durch Anfügung von Verheißungen an Israel (v. 25—26). In ähnlicher Weise, wie die Tyrusdichtungen sind auch die über Ägypten in Kap. 29—32 durch mannigfache Zutaten erweitert. Als ursprünglich werden hier wohl nur zu gelten haben: a) 29 1–6a[4], b) 30 20–26, c) 31 1–18, d) 32 1–16, e) 32 17–32. Diese echten Heidenorakel Hesekiels sind von außerordentlichem dichterischem Schwung[4].

Kap. 33 handelt in v. 1—6 von der Verantwortlichkeit des Späheramtes; gemeint ist das Amt des Profeten, der das „Schwert" über das Land kommen sieht und das Volk warnt. Vorausgesetzt ist, daß sich das Volk nicht warnen läßt[5]. Damit ist

---

[1]) 26 19–21 beschreibt in prosaischer Weise, wie Tyrus zum Hades hinabsinkt; der Passus benutzt 32 17 ff.

[2]) 27 9b–24 ist eine Schilderung des Welthandels auf dem Markte der Stadt Tyrus, welche durch das schöne Klagelied auf den Untergang des „Schiffes" Tyrus zerrissen wird. Dem Hesekiel solche ästhetische Brutalität zuzuschreiben, scheint viele Exegeten nicht zu stören. Die Erwähnung der Perser (27 10) hat natürlich die Perserzeit zur Voraussetzung; wie sich die Exegeten hiermit abfinden, ist in den Kommentaren nachzulesen.

[3]) 28 1–10 ist ein Pendant zu 28 11–19. 28 11–19 ist inhaltlich jedenfalls der originellere Abschnitt. Doch wage ich hier vor der Hand kein sicheres Urteil.

[4]) 29 6b–16 erläutert die vorhergehende Dichtung in prosaischer Weise, unter Benutzung von allerlei Material aus v. 1—6a, und gibt einen Ausblick in die Zukunft Ägyptens, welches nach 40jährigem Exil in dürftiger Weise wiederhergestellt werden soll. Die 40 Jahre begegneten schon in 4 6 als Dauer des judäischen Exils und mögen reine Nachahmung jener Stelle sein. — 29 17–20 gibt sich schon durch sein Datum als Nachtrag; derselbe führt aus, daß die Krieger Nebukadnezars nach der langwierigen Belagerung von Tyrus durch eine Plünderung Ägyptens entschädigt werden sollen (v. 21 ist offenbar Zutat). Ob dieser datierte (1. I. 27) Nachtrag auf Hesekiel zurückgeht, wage ich nicht auszumachen. — 30 1–19 ist ein undatiertes Orakel ohne Originalität und Kraft (Jahn, Ezechiel S. 213), welches mit der Ankündigung der Nähe des allgemeinen Völkergerichtes einsetzt und darauf im besonderen Ägypten und Kusch bedroht.

[5]) v. 7—20 führen den Gedanken der Verantwortlichkeit des Spähers nur noch in 7—9 weiter, während 10—20 auf den Ton der Bußpredigt gestimmt ist, die die Bekehrung ins Auge faßt. Sowohl 7—9 als auch 10—20 handeln nicht mehr vom Volke als Gesamtheit, sondern von den einzelnen Individuen, dem Gottlosen und dem Frommen und tragen eine streng atomistische Bekehrungs- und Vergeltungslehre vor. Diese Abschnitte sind von 33 1–6 und von Kap. 18 auf Schritt und Tritt abhängig und vermutlich sekundären Ursprungs.

v. 21—22 vorbereitet: die Kunde vom Falle Jerusalems. Was der Späher vorausgeschaut und pflichtgetreu gemeldet hat, tritt ein. Verwunderlich ist der Anschluß des Abschnittes v. 23—29, welcher die Gesinnung und das götzendienerische Treiben der im verwüsteten Lande Zurückgebliebenen bedroht. Hat etwa der Flüchtling dem Profeten von diesen Zuständen schon Kunde geben können? Originell ist weder Form noch Inhalt des Abschnittes; die Vorwürfe des Götzendienstes auf den Bergen, des Blutvergießens und des Ehebruchs sind die sonst üblichen, und die Strafen (Schwert, Raubtiere, Pest und Verwüstung) die typischen[1]. 33_{30-33} dagegen macht originellen Eindruck: eine Schilderung der leichtherzigen Zuhörerschaft Hesekiels.

Mit Kap. 34 setzt die Heilsweissagung im Hesekielbuche ein. 34_{1-16} ist ein Wehe über die schlechten Hirten, deren Hirtentum Jahwe ein Ende machen will, um die zerstreuten Schafe zu sammeln und selber auf Israels Bergen zu weiden. Gemeint sind mit den Hirten nicht „die weltlichen und geistlichen Führer des Volks“ im Exil (Rothstein), sondern die vorexilischen Könige Judas; da der Abschnitt aber das Exil voraussetzt, so ist das „Wehe“ keine aktuelle Profetie, sondern ein rein literarisches Produkt. In 34_{17-22} wird das Bild inkonsequent weitergeführt[2], indem an Stelle des Gegensatzes der Hirten und Schafe der Gegensatz unter den Schafen selber tritt: Jahwe wird Gottlose und Fromme in seiner Gemeinde scheiden. Daran reihen sich Weissagungen vom guten Hirten, dem davidischen „Fürsten“ der Zukunft (34_{23-24}), vom Reiche des Friedens, der Fruchtbarkeit, Sicherheit und Freiheit vom Völkerjoche (34_{25-31})[3] — alles Gedanken vulgärer Eschatologie.

Kap. 35_1—36_{15} enthält zuerst eine Bedrohung Edoms (35_{1-15}) und dann eine Drohung gegen die Nachbarvölker überhaupt, in welcher den verwüsteten Bergen Israels neue Fruchtbarkeit an Menschen und Vieh und das Aufhören der Menschenopfer (d. h. der Kinderopfer) verheißen wird. Kap. 35 ein Abschnitt von dürftigen Gedanken, häufigen Wiederholungen und wesentlich bekannten Redewendungen enthält gegenüber 36_{1-7} kaum irgendetwas Neues, außer der auffallenden Angabe, daß Edom „beide Länder“ habe okkupieren wollen[4].

Kap. 36_{16-38} begründet die Heilsabsichten Jahwes damit, daß Jahwe seinen heiligen Namen von den Exulanten nicht mehr entweihen lassen will; das Heil besteht in der Sammlung der

---

[1]) Jahn bezweifelt die Echtheit des Abschnitts; v. 24 ist die einzige Stelle im Hesekiel, die einen der Patriarchen erwähnt.

[2]) Vgl. Begrich, ZWTh 1904, „Das Messiasbild des Ezechiel“.

[3]) v. 25—28 berühren sich wörtlich mit Lev. $26_{4.\ 6.\ 13.\ 20}$.

[4]) Jahn und Herrmann halten Kap. 35 für sekundär.

Zerstreuten, Reinigung vom Götzendienst und Befähigung zur Gesetzeserfüllung, Fruchtbarkeit der Felder, Aufbau der zertrümmerten Städte, zahlreicher Vermehrung des Volkes. Das göttliche Erbarmen wird hier anders motiviert als in 34_{1-16}; 36_{38} setzt das Wiederbestehen des Kultes in Jerusalem voraus[1].

Kap. 37_{1-14} bietet die auf dem Schauplatz von $3_{22\,ff.}$ sich abspielende, aber nicht datierte Vision von der Wiederbelebung der Totengebeine, d. h. des Volkes, und zwar des ganzen Volkes (vgl. 37_{10-11}), dieser Gedanke wird weiter 37_{15-22} in einer symbolischen Handlung vorgeführt, welche die Vereinigung der beiden Reiche Juda und Efraim unter einem gemeinsamen Könige (LXX Fürsten) darstellt. 37_{23-28} folgen weitere stereotype Heilserwartungen.

Kap. 38—39 handelt vom letzten eschatologischen Feinde, Gog, der das in seine Heimat zurückgekehrte, auf den Trümmern wieder angesiedelte und friedlich in Bauerngehöften wohnende Volk angreifen, aber furchtbar vernichtet werden wird. Auch dies Kapitel ist eine komplizierte Komposition[2].

Kap. 40—48 geben als Abschluß des Buches die auf den Neujahrstag des Herbstes 573 datierte Vision vom neuen Tempel. Hesekiel wird nach Jerusalem visionär entrückt, wo ihm Jahwe (vgl. 40_2 mit 1_{27}) das künftige Heiligtum zu zeigen verspricht (40_{1-4}). Die Ausführung dieser Ankündigung gibt 40_5 bis 42_{20}. Einen Abschluß dieser Tempelbeschreibung scheint 43_{1-12} zu geben, doch steht schon dieser Abschnitt in einem disharmonischen Verhältnis zu 40—42; der Einzug der Herrlichkeit Jahwes geht über die Ankündigung in 40_{1-4} hinaus, und der Abschnitt verhält sich zu Kap. 40—42, wie Kap. 10—11 zu Kap. 8—9. Was von 43_{13} ab folgt, ist ein ungefüges Flickwerk, in dessen komplizierte und allmähliche Entstehung die kritischen Untersuchungen von Herrmann und Steuernagel einiges Licht zu werfen versuchen.

Was die Authentie der in Kap. 34—48 zusammengestellten Stücke angeht, so ist bei dem heutigen Stand der Hesekielfrage die größte Zurückhaltung im Urteile ratsam. Daß ein beträchtlicher Teil dieser Stücke sekundären Ursprungs ist, scheint schon der gegenwärtige Stand der Untersuchungen zu ergeben; das heute von keiner Seite beanstandete Material in diesen Kapiteln ist nicht mehr sehr umfangreich, und die Möglichkeit offenzuhalten, daß eine zukünftige Kritik auch dieses noch stärker beschneidet.

---

[1]) Steuernagel sieht in v. 37—38 einen Nachtrag.

[2]) Nach Bousset und Greßmann nachexilischen Ursprungs. Um die hesekielische Herkunft verteidigen zu können, beseitigen manche die Erwähnung Persiens an der Spitze der Kriegsvölker (38_5).

2. Ergebnisse.

Die Analyse des Hesekielbuches ergibt folgendes:

a) Kap. 1—33 gehören ihrem ursprünglichen Textbestande nach sämtlich vor den Fall Jerusalems (genauer vor Februar 585), während der sekundäre Stoff dieser Kapitel, mag er nun hesekielisch sein oder nicht, ebenso wie Kap. 34—48, jedenfalls hinter dies Datum gehört.

b) Eine sachliche Anordnung der Orakel ist innerhalb Kap. 1 — 33 nur bei den Heidenorakeln und vereinzelten Partien, wie $12_{21\,\mathrm{ff.}}$ oder $21_{1\,\mathrm{ff.}}$ wahrzunehmen[1]; im allgemeinen existiert eine solche nicht, vielmehr weisen nicht nur die Datierungen einzelner Abschnitte, sondern auch der Inhalt der undatierten Abschnitte auf die Bewahrung einer chronologischen Ordnung[2]. Diese kann aber schwerlich von anderer Hand, als der Hesekiels selber stammen.

c) Wahrscheinlich erscheint mir darnach, daß der Grundbestand von Kap. 1—33 die ursprüngliche von Hesekiel selber veranstaltete Sammlung von Visionen und (meist dichterischen) Orakeln bildet. Es ist eine Sammlung rein drohenden Inhaltes. Die Heilsweissagungen, die im jetzigen Texte teils einzelnen Orakeln in Kap. 1—33 beigefügt sind, teils in Kap. 34—48 als Anhang des Buches gegeben werden, sind jedenfalls später nachgetragen. Daß Hesekiel an ihnen selber beteiligt ist, ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, doch sprechen formelle und inhaltliche Gründe bei einer großen Zahl dieser Nachträge gegen seine Verfasserschaft; jedenfalls führen sie in eine durchaus neue Situation der jüdischen Exulantenschaft.

d) Daß redaktionelle Hände an der vorliegenden Gestalt des Hesekielbuches sehr stark beteiligt sind, lehrt die Analyse auf Schritt und Tritt. Eine Untersuchung des Details gehört in die Kommentare; ihre Vorbedingung wäre eine sichere Feststellung des arg verdorbenen Textes. Ein einheitliches Datum für die Vermehrungen des Textes kann nicht gegeben werden, da diese offensichtlich von recht verschiedenen Händen stammen. Folgende Beobachtungen müssen hier genügen:

---

[1]) Auch auf Kap. 17. 18. 19 könnte verwiesen werden. Es ist indes nicht ausgeschlossen, daß diese inhaltlich verwandten Stücke sich auch zeitlich nahestehen.

[2]) Für das Einzelne vgl. die obige Analyse. Es ist wohl kein Zufall, daß der Gedanke einer Rettung der Frommen in Jerusalem, der 592 noch festgehalten wird (Kap. 9), später verschwindet (21_{8}), und daß die Orakel von 591 ab den völligen Untergang der Stadt, eben unter dem Druck der Tatsachen selbst, noch deutlicher und bestimmter verkünden, als die der ersten Jahre.

1. In die Zeit der Perserherrschaft weist die Erwähnung der Perser an hervorragender Stelle (27 10 38 5).

2. Die Dauer des judäischen Exils wird bereits zahlenmäßig berechnet (4 6).

3. Der Neubau des Tempels wird nicht mehr erwartet (20 40 f. 37 26 f.).

4. Die Volksgemeinde besteht und übt Exekutivgewalt (13 9 14 8 f. 23 46 f.); Metöken gehören zu ihr (14 7 47 22 f.).

5. Vor die Proklamierung des Priestergesetzes fällt die Beschreibung des Brandopferaltars (43 13–27 vgl. Ex. 29 12. 36 f. 30 28 40 10 Lev. 8 11. 15 Num. 7 1) und die Bezeichnung der Priester als הכהנים הלוים (43 19 44 10. 15), während ein jüngeres Stück wie 45 4 f. dem Priestergesetze entsprechend Priester und Leviten in ausschließenden Gegensatz stellt. Der Hohepriester fehlt noch im Kultusprogramm des Hesekielbuches, während der „Fürst“ hier eine Rolle spielt[1].

6. Der Mauerbau Nehemias ist in 38 11 f. vielleicht noch nicht vorausgesetzt.

Da sichere Anzeichen noch jüngerer Zeit fehlen, so mag man die Entstehung des Hesekielbuches in die frühere Perserzeit vor Nehemia setzen.

IV. Das Buch der zwölf Profeten.

1. Hosea.

Das Buch Hosea beginnt mit einem biografischen Abschnitte (1 2–9), der gute Überlieferung bietet. Da derselbe von dem Profeten in 3. Person redet, ist sein Verfasser schwerlich Hosea selber, sondern wohl jemand, der ihm nahe stand und über sein Leben Bescheid wußte. Dieser mag als erster Herausgeber der Hoseaworte anzusehen sein. Der Titel, den er dem

[1]) Auffällig ist, daß der Titel מלך nicht ganz konsequent vermieden wird: 7 27 nennt nebeneinander מלך und נשיא; LXX Vatic. läßt ersteren weg, doch ist vielleicht eher die Einführung des נשיא sekundär; 17 12 (vgl. 16 13 om. LXX 17 13 f.) gebraucht ebenso harmlos מלך; 43 7. 9 redet MT von Königen, LXX von Fürsten; 37 22. (24) redet MT vom „König“ der Zukunft (LXX vom Fürsten). Der Verdacht besteht, daß der LXX-Text möglichst konsequent den Ausdruck נשיא durchgeführt hat, während ursprünglich öfters harmlos vom מלך die Rede war. Das könnte den Gedanken nahelegen, daß die Vermeidung des Königstitels, welche einen Verzicht auf die messianische Hoffnung im eigentlichen Sinne bedeutet, nicht ursprünglich hesekielisch ist. Vgl. zum Titel „Fürst“ bes. Esr. 1 8.

Buche gab (1_{1a}), ist von der Hand eines Späteren, der über die Chronologie nur ungenügend unterrichtet war, durch die Datierung nach Königsregierungen vermehrt worden (1_{1b})[1].

Die Erzählung 1_{2-9} ist durch mancherlei Zutaten erweitert worden; auszuscheiden sind nicht nur v. 5, welcher eine zweite Erklärung des Namens Jesreel zu v. 4 hinzufügt[2] und v. 7, welcher im Gegensatz zu Israel die Errettung Judas verheißt[3], sondern wahrscheinlich auch durch den ganzen v. 2. V. 2^a trägt rein glossenhaften Charakter. V. 2^b ist formell wie inhaltlich anstößig: formell zeigt der Satz die Stillosigkeit zahlreicher sekundärer Stellen, die Jahwe von sich selbst in 3. Person reden lassen (vgl. z. B. 1_7 3_1), inhaltlich enthält er den seltsamen Auftrag Hoseas „ein Hurenweib und Hurenkinder zu nehmen". Da der Abschnitt 3_{1-5}, der statt in 3. Person in 1. Person erzählt, nicht als literarische Fortsetzung von $1_{2ff.}$ angesehen werden kann, so bleibt der unzüchtige Charakter des Weibes Hoseas in $1_{2ff.}$ ohne weitere Folge. Die Erzählung $1_{3-4.\,6.\,8-9}$ berichtet von der Heirat Hoseas und der Geburt seiner drei Kinder, und ihre Pointe besteht in nichts anderem, als in der symbolischen Benennung der Kinder, bei welcher auf das gerade hier zu erwartende Moment der „Hurenkinder" gar nicht angespielt wird. Was die Sache selbst anlangt, so ist es kaum denkbar, daß ein Mann wie Hosea, der so heftig gerade die Unzucht im Volke bekämpft ($4_{13f.}$ vgl. 2_{4-15} $4_{12.\,18}$ 5_7 6_{10} 8_9 $9_{1.\,10}$), absichtlich ein solches Weib, mag man sie nun als eine gewerbsmäßige Dirne oder Hierodule oder als notorische Ehebrecherin ansehen, zur Ehe genommen habe. Es sei mehr als sonderbar, erklärt auch Wellhausen[4], daß ein Profet den Auftrag erhalte und vollzieht, sich ein hurerisches Weib zur Ehe zu nehmen und sich dadurch unglücklich zu machen, bloß um damit zu sagen, daß Jahwe sich über die ehebrecherische Untreue Israels zu beklagen habe. Man müsse deshalb, meint er, annehmen, daß Hosea erst nachträglich die göttliche Bedeutung seines häuslichen Schicksals erkannt habe; „in dem Augenblick, wo er die Gomer nahm, wußte er nicht, wie es um sie stehe; erst in der Ehe offenbarte sich ihm ihr unzüchtiger Hang, zugleich aber ward ihm klar, daß er in höherem Auftrage handelte, als er sie

---

[1]) Die Regierungszeit Jerobeams II. entspricht nicht der Zeit von ʿUssia bis Hiskia. Hosea hat auch unter den Nachfolgern Jerobeams II. gewirkt, zum mindesten noch unter Menahem. Der Glossator von 1_{1b} hat seine Geschichtskenntnisse aus dem Königsbuch; auf Jerobeam kam er durch Hos. 1_4 und Am. $7_{9f.}$, und die vier judäischen Könige nennt als die vor 721 regierenden.

[2]) Vgl. auch das ביום ההוא.

[3]) Schlechter Stil: „ich will sie erretten durch Jahwe, ihren Gott".

[4]) Kleine Profeten 1898³ S. 106f.

nahm“. Dies ist die gegenwärtig meist angenommene Deutung der Geschichte. Seltsam bleibt dabei einerseits die kühne Prolepse in 1_{2b}, andererseits das völlige Schweigen über die Tatsache des Ehebruchs und seine Entdeckung in $1_{3-4.\ 6.\ 8-9}$[1]. Man wird dieser Schwierigkeit m. E. nur dadurch Herr, daß man 1_{2b} als sekundär betrachtet; erst ein Späterer, der die Geschichte $1_{3-4.\ 6.\ 8-9}$ mit 2_{4-15} verknüpft vorfand, glaubte die Symbolik der Ehegeschichte dadurch weiter ausführen zu müssen, daß er nun Hoseas Weib selbst zu einer אשת זנונים und dementsprechend die Kinder zu ילדי זנונים machte.

In Kap. 2 folgen drei verschiedenartige Redestücke: $2_{1-3.\ 4-15.\ 16-25}$.

2_{1-3} gibt zu der vorhergehenden Erzählung einen Anhang, welcher die Unglücksnamen Jesreel, Loruchama und Lo'ammi durch Glücksnamen ersetzt bzw. in solche umdeutet, zahllose Vermehrung der Nordisraeliten und ihre Wiedervereinigung mit Juda verheißt und die Judäer ermahnt, ihre nordisraelitischen Brüder und Schwestern als Angehörige und Freunde anzuerkennen. Der Verfasser, der durch die Voranstellung der Söhne Judas (2_2) und die Anrede an die Judäer (2_3) seinen judäischen Standpunkt verrät, schreibt nach dem Exil[2]; denn auch Juda ist für ihn ohne König, Judäer und Israeliten ziehen beide aus dem Lande (?) herauf[3] und setzen sich ein gemeinsames Oberhaupt.

Ist 2_{1-3} als nachexilisch anzusehen, so schloß sich im ursprünglichen Hoseabuche an $1_{3-4.\ 6.\ 8-9}$ unmittelbar 2_{4-15} an. Diese jedenfalls echt hoseanische Dichtung enthält wiederum Drohung gegen Israel, oder genauer gegen das israelitische Land, welches als unzüchtige Mutter der Israeliten vorgestellt wird und

---

[1]) Man pflegt dann wohl zu konstruieren, daß Hosea nach der Geburt des Lo'ammi den Ehebruch entdeckt habe; — aber warum verschweigt der Erzähler gerade dieses für das Verständnis wichtigste Faktum? Manche wollen gar in dem Namen des Lo'ammi eine Andeutung dafür finden, daß Hosea dies Kind nicht mehr als ihm „verwandt“ habe anerkennen wollen.

[2]) Obwohl die Verse 2_{1-3} formell schlecht verbunden sind, sind sie doch wohl von einer Hand; alle drei spielen auf die Namen von $1_{3-4.\ 6.\ 8-9}$ an. Daß 2_2 nachträglich zwischen 2_1 und 2_3 eingeschoben sei (Steuernagel), möchte ich nicht annehmen.

[3]) Der Ausdruck ועלו מן־הארץ ist umstritten. Manche deuten ihn auf das Hinaufziehen aus dem Lande Palästina nach der Hauptstadt zur Königswahl, aber 2_2 nennt die Königswahl vor dem Hinaufziehen, und Jesreel ist nicht Krönungsstadt, sondern nur ein Landstädtchen, in welchem die 'Omriden einmal eine Sommervilla besessen haben. Eine spezifisch nordisraelitische „Erlösererwartung“ (!) hier zu entdecken (Greßmann SAT S. 365f.), sollte schon der Umstand verbieten, daß 2_2 von einem Judäer geschrieben ist. 2_2 redet von der Rückkehr aus dem Exil; manche wollen הארץ in הארצות korrigieren.

welches durch Verwüstung und durch Beseitigung ihres Baʿal-kultes bestraft werden soll[1].

An diese Drohung reihen sich in 2_{16-25} mehrere — wie es scheint, vier — Verheißungssprüche ($2_{16-17\ [18]\ 19}$; 2_{20}; 2_{21-22}; 2_{23-25}[2]. Sie sind der Drohweissagung 2_{4-15} gegenüber keine selbständigen Dichtungen, sondern von vornherein als Ergänzung zu jener verfaßt worden, jedoch nicht von derselben Hand, wie 2_{4-15}, weil das dort herrschende Bild hier nicht konsequent weitergeführt wird: statt der Verwandlung des Landes in eine Wüste wird hier das Volk in die Wüste weggeführt. Daß 2_{16-25} nicht hoseanisch ist, wird durch die Bezugnahme auf die Namen von Kap. 1 bestätigt (2_{25}).

Es folgt der erzählende Abschnitt 3_{1-5}. Daß er nicht von derselben Hand, wie $1_{3-4.\ 6.\ 8-9}$ stammt, folgt, wie schon gesagt, aus der Ichform der Erzählung. Die auf den ersten Blick naheliegende Annahme, daß hier ein authentischer Bericht Hoseas vorliege[3], löst die Schwierigkeiten des Abschnittes m. E. nicht. Die herrschende Meinung sieht in dem nicht mit Namen genannten Weibe von Kap. 3 die 1_3 genannte Gomer. Da nun $1_{3-4.\ 6.\ 8-9}$ nicht von Hosea geschrieben ist und 3_1 durch עוד an jene erste Erzählung anknüpft, so müßte, um Kap. 3 von Hosea herleiten zu können, diese Verknüpfung durch עוד 3_1 als sekundär betrachtet werden; Kap. 3 wäre dann eine, den Versen 1_{2-3} parallele Beschreibung der erstmaligen Eheschließung Hoseas mit Gomer, und zwar der authentische Bericht Hoseas selber gegenüber dem von zweiter Hand stammenden Kap. 1. Aber sofort ergeben sich Schwierigkeiten. Was bedeutet אשה אהבת רע ומנאפת?[4] a) Angenommen, dieser Ausdruck besage, daß Gomer vor der Ehe mit Hosea das Weib eines anderen Mannes gewesen, dem sie die Ehe gebrochen habe, so stand darauf nach hebräischem Rechte die Todesstrafe[5], und falls der Gatte nicht von diesem Rechte Gebrauch machte, so wäre das Weib in seinem Besitze geblieben, so daß ein Dritter sie nicht ohne weiteres hätte erwerben können. b) Angenommen, der Ausdruck bezeichne Gomer als Hierodule oder gewöhnliche Prostituierte (was die Worte übrigens nicht bedeuten), wie hätte sich eine solche Ehe mit der scharfen Polemik gereimt, die der

---

[1]) Durch den Zusatz in 2_5: בצמא והמתיה wird das Bild gestört. Auch וזהב עשו לבעל 2_{10} (vgl. 3. Pers. Plur.) ist Zutat. Über weitere Entstellungen des Textes vgl. die Kommentare.

[2]) 2_{18} dürfte Zutat sein. 2_{25} schließt sich durch וזרעתיה unmittelbar an das Vorhergehende an.

[3]) So zuletzt Steuernagel, allerdings mit mancherlei Abstrichen. An sich beweist die Ichform noch nicht die Authentie eines Berichtes.

[4]) MT faßt אהבת als Passivum, LXX richtiger als Aktivum.

[5]) Entweder Verbrennung Gen. 38_{24} oder Steinigung Hes. 16_{38-40} 23_{37} vgl. Dt. 22_{22} ff. Lev. 20_{10}.

Profet sonst gegen das Hierodulenwesen einschlägt (s. o.)? Es bliebe c) nur übrig, den Ausdruck proleptisch zu fassen: dem nachträglich seine Ehegeschichte überdenkenden Hosea erschien seine Heirat mit der später ihm untreu gewordenen Frau als eine bedeutsame Fügung Jahwes, und in der Erinnerung gestalteten sich ihm die Dinge so, als habe er einst einen ausdrücklichen Auftrag Jahwes dazu empfangen. Aber warum versagt er dann dem Weibe, obwohl es sich keines Ehebruchs und keiner Unzucht schuldig gemacht hat, den ehelichen Verkehr? (3_3)[1]. Eine seltsame Ehe, geschlossen mit einem solchen ausdrücklichen Vorsatz, und zu keinem andern Zweck, als um symbolisch das Verhalten Jahwes zu illustrieren! Man mag die Sache drehen, wie man will — als authentischer Bericht Hoseas über seine erstmalige Eheschließung bleibt das Kapitel unverständlich. Es empfiehlt sich also nicht, das עוד in 3_1 zu streichen und dadurch die vorhandene Verknüpfung von Kap. 3 mit Kap. 1 zu lösen. Behält man עוד bei, so kann, da schon $1_{3-4.\ 6.\ 8-9}$ nicht von der Hand Hoseas stammt, 3_{1-5} erst recht nicht von ihm selber geschrieben sein. Aber selbst, wenn man — wie es meist geschieht — gegen diese aus der formellen Verschiedenheit von Kap. 1 und 3 notwendig sich ergebende Folgerung die Augen verschließt, gelangt man zu keinem annehmbaren Verständnisse. Man pflegt sich dann die Dinge etwa so zurecht zu legen: man setzt (auch dies ohne daß der Text die Berechtigung dazu gäbe) voraus, daß das Weib 3_1 Gomer sei, deren Untreue Hosea nach der Geburt der drei Kinder entdeckt habe, und nimmt an, daß sie entweder von Hosea verstoßen worden oder zu einem anderen Manne, etwa ihrem bisherigen Liebhaber, entlaufen sei. Aber in beiden Fällen wäre der Kauf, von dem 3_2 berichtet, schlechterdings sinnlos; denn im ersteren Falle wäre kein neuer Brautpreis zu bezahlen gewesen, im letzteren Falle hätte Hosea die entlaufene Ehebrecherin einfach gerichtlich zurückfordern können. Man erwäge außerdem, daß 3_{1-5} von alledem nicht das Geringste andeutet; der Kauf, von dem 3_2 erzählt wird, ist offenbar ein erstmaliger Brautkauf; mit keinem Worte wird gesagt, daß es sich um die 1_3 genannte Gomer handele. Der Erzähler von Kap. 3 meint offenbar ein anderes Weib. Aber auch bei diesem richtigen Verständnis der Erzählung bleiben die oben behandelten Schwierigkeiten bestehen, solange man die Erzählung überhaupt als einen geschichtlichen Bericht über die wirkliche Ehe Hoseas betrachten wollte. Es handelt sich um eine zu allegorischem Zweck erfundene Dichtung. Der Erzähler, der — trotz 3_2 — farblos und schlecht darstellt[2], vergißt von v. 3 ab

[1]) Ergänze mit Ibn Esra, Kimchi u. a. לֹא אבוא.

[2]) Das Weib ist anonym, Jahwe redet von sich in 3. Person. Wenn

überhaupt, seine Geschichte zu Ende zu erzählen und alles löst sich ihm auf in Allegorie, um die es ihm auch einzig und allein zu tun ist. Was die Erzählung will, ist deutlich. Man darf sich ihr Verständnis freilich nicht unmöglich machen, indem man willkürlich 3_5 als Zusatz streicht[1] und dann die Erzählung als eine bloße Drohung gegen Israel ansieht; vielmehr liegt die Pointe der Erzählung gerade in der Heilsweissagung 3_5, der Bekehrung der Israeliten zu Jahwe ihrem Gott und David ihrem König und in ihrer dereinstigen Anteilnahme an Jahwes Heil und Segen[2]. Das Interesse am davidischen Königtum der Endzeit zeigt, daß der Verfasser von 3_{1-5} Judäer ist.

Aus der Erwähnung der „vielen Tage“ $3_{3.4}$ ergibt sich, daß das Exil Nordisraels schon lange Zeit besteht, und die Wendung „andere Götter“ 3_1 verrät deuteronomistischen Einfluß. 3_{1-5} gehört also offenbar in späte, nachexilische Zeit[3]. Umstritten ist, wen der Verfasser unter dem ehebrecherischen Weibe in Kap. 3 verstanden hat. Nach Marti meinte er, abhängig von Hesekiels Allegorie der zwei Weiber Jahwes Juda und Israel (Hes. 23), Nordisrael, und verstand dementsprechend unter der Gomer von Kap. 1 Juda. Mir scheint ein solches Mißverständnis von Kap. 1 nicht sehr wahrscheinlich. Ich möchte eher annehmen, daß er auf den Unterschied der zwei Reiche gar nicht reflektierte, sondern beide Ehegeschichten Kap. 1 und Kap. 3 auf Gesamtisrael bezog, wie ja auch die späteren Überarbeiter die Weissagungen Hoseas durch zahlreiche Zusätze auf Juda mitbezogen haben[4]. Das Interesse des Verfassers von Kap. 3 war nur darauf gerichtet, der drohenden Ehegeschichte von Kap. 1 eine verheißende Ehegeschichte folgen zu lassen. „Liebe noch einmal“, so beginnt er seine Geschichte, „ein Weib, das einen andern liebte und die Ehe brach“, und alle Strafe, die dem Weibe zuteil wird, hat doch nur den einen liebevollen Zweck, sie zu erziehen und zu bessern, um sie am Ende in Gnaden anzunehmen. Wenn

---

3_2 konkretere Angaben über den Brautkauf macht, so beweist das natürlich nicht im geringsten, daß die Geschichte gute Tradition enthalten müßte.

[1]) Schon das ימים רבים $3_{3.4}$ deutet an, daß die Zeit des Unglücks nur als eine vorübergehende beschrieben werden soll.

[2]) Die Ausscheidung von ואת דוד מלכם in 3_5 geschieht nur auf Grund einer petitio principii. Die Zusammenstellung von Jahwe und David findet sich auch in Hes. $37_{23\,f.}$ Jer. 30_9.

[3]) Die Erwähnung von Malsteinen, Efod und Terafim 3_4 darf nicht als Beweis vordeuteronomischer Abfassung angesehen werden; denn diese Dinge, die ja auch Hosea schon sehr heftig bekämpft hat, werden hier nicht als harmlos oder legitim anerkannt, sondern sind, ebenso wie „König und Fürst“ (vgl. Hos. 8_4 $13_{10\,f.}$) als solche genannt, durch die sich Israel vor dem Exil versündigt hat.

[4]) s. u. S. 429.

die Indetermination von אשה אהבת רע ומנאפת 3_1 scheinbar ein anderes Weib als Gomer einführt, so ist das wohl nur Ungeschick des Erzählers, dem es bei seiner ganzen Geschichte überhaupt nur um eine Allegorie, eine symbolische Handlung des Profeten zu tun war.

Es folgen in 4_1—14_1 Schelt- und Drohworte Hoseas gegen Nordisrael, die bis auf einzelne Einleitungssätze (4_1 5_1) und eine Menge kleiner Zutaten durchweg im göttlichen Ich reden[1].

Den Schluß des Buches bildet die Heilsweissagung 14_{2-9} und ein abschließendes Mahnwort in lehrhaftem Tone 14_{10}. Letzteres erweist sich durch seine Terminologie, die an die Psalmen und Sprüche erinnert[2], als spätnachexilisch. 14_{2-9} wird älter als 14_{10} sein. „Kehre um, Israel", heißt es 14_2, „zu Jahwe deinem Gott; denn durch deine Sünde bist du zu Fall gekommen[3]". So hätte an und für sich Hosea nach dem Eintritt der Katastrofe von 722 schreiben können. Aber gegen hoseanische Herkunft spricht Verschiedenes: auffällig ist, daß hier als spezifische Sünde Israels gerade ein Gedanke (14_4: „wir wollen nicht auf Rossen reiten") hervorgehoben wird, den Hosea sonst nirgends ausspricht[4] und dessen Formulierung eine Kenntnis Jesajas vorauszusetzen scheint[5]; bemerkenswert ist ferner, daß der Verfasser nicht mehr, wie Hosea von Ägypten und Assur (7_{11} 8_{13} $9_{3.6}$ 11_5 12_2), sondern allein von Assur (14_4) redet. Der Abschnitt 14_{2-9} klingt an Jer. $3_{12.22}$ $12_{2.11.16}$ 31_{9-21} an, stammt also vermutlich nicht von der Hand des vorexilischen Herausgebers, sondern ist nachexilisch.

Hoseanisches Material lag dem vorexilischen Herausgeber, wie die Analyse zeigt, für 2_{4-15} 4_1—14_1 vor. Es ist nicht aus-

---

[1]) Die Ausscheidung dieser Zutaten ist Sache der Kommentare. Zutat sind außer den Stellen, die von Jahwe in 3. oder 2. Person reden, alle Andeutungen des Trostes und Heiles, sowie alle Bezugnahmen auf Juda. Was die letzteren anlangt, so beurteilen sie Juda verschiedenartig, stammen also von verschiedenen Händen; doch ist es nicht nötig, die günstigen Urteile über Juda (1_7 4_{15} 12_1) für vorexilisch anzusehen (1_7 kann nach 586, 4_{15} 12_1 nach Manasse geschrieben sein). Die Einführung Judas geschieht übrigens ganz planlos; von systematischer judäischer Überarbeitung kann nicht die Rede sein. Sonstige Glossen im Texte sind 10_{13} LXX (an jesajanische Gedanken anklingend), 10_{12} (an Jer. 4_3 erinnernd), 6_{11} (vgl. שובי שבות), 11_{10-11} (Heilsweissagung, welche eine Diaspora am Meere, in Ägypten und Assur kennt). Eine ältere, uns unverständliche Glosse mag 10_{14} sein.

[2]) חכם, נבון, ישרים, צדיקים, פשעים.

[3]) כשל heißt nicht „sich moralisch verfehlen", sondern durch solche Verfehlung ins Unglück kommen (vgl. Hos. 5_5). 14_{2b} ist nicht perfectum propheticum.

[4]) Die Polemik gegen das Kriegswesen ist im Hoseabuche überall sekundär (1_7 2_{20} 8_{14} 10_{14}).

[5]) Vgl. Jes. 30_{16} 31_1.

geschlossen, daß schon Hosea dies Material in chronologischer Folge aufgezeichnet hinterlassen hatte (s. o.) Der Herausgeber stellte die biographische Erzählung $1_{3-4.\,6.\,8-9}$ an den Anfang. Daß noch andere größere Partien, etwa 2_{16-25} und 14_{2-9}, von der Hand des letzteren stammten, wäre an sich erwägenswert, erscheint mir aber nicht sehr wahrscheinlich: die Verheißungen 2_{16-25} stören an ihrer Stelle den harmonischen Aufbau des Buches und schwächen die Wirkung des folgenden Drohwortes ab[1], und der Abschnitt 14_{2-9} würde, wenn er schon durch Jesaja, oder gar durch Jeremia, beeinflußt wäre, hinter die Zeit des ersten Herausgebers fallen, welcher dem Hosea zeitlich näher gestanden haben muß (vgl. $1_{3-4.\,6.\,8-9}$).

In welcher Weise die allmähliche Vermehrung des Hoseabuches erfolgt ist, läßt sich nur vermutungsweise erraten. Zu den älteren Zutaten scheinen 1_{2b} 2_{16-25} 14_{2-9} zu gehören. Der Zusätzer von 1_{2b} der die Verknüpfung von $1_{3-4.\,6.\,8-9}$ mit 2_{4-15} vorfand, hat, in der Vorliebe der Späteren für Allegorien, das Weib Hoseas zum „Hurenweibe“ gemacht; der Verfasser von 2_{16-25} schuf die tröstliche Ergänzung zu $1_{3-4.\,6.\,8-9}$ 2_{4-15}. Auf diesen Bahnen sind die anderen Ergänzer weiter gegangen durch Einfügung von 2_{1-3} und 3_{1-5}.

2. Joel.

Die Kritik des Joelbuches hängt wesentlich von der Beurteilung der in Kap. 1—2 beschriebenen Heuschreckenplage ab. Einerseits sind Stellen, wie 1_3 $2_{15\,f.\,18}$ nur zu verstehen, wenn es sich um eine wirklich vom Verfasser erlebte Plage, also um gewöhnliche Heuschrecken handelte; andererseits wird dieselbe Heuschreckenplage doch an zahlreichen Stellen in engste Beziehung zum „Tage Jahwes“ gesetzt, also eschatologisch aufgefaßt (1_{15} $2_{1-2.\,10-11.\,20}$). Die neueren Erklärer versuchen diesen Widerspruch meistens durch die Annahme zu heben, daß Joel und seine Zeitgenossen in den Heuschrecken die Vorboten des Tages Jahwes gesehen hätten. Aber diese Erklärung bietet Schwierigkeiten. Die Heuschrecken werden z. T. in einer Weise beschrieben, die — mag man die Fantasie des Poeten noch so stark in Rechnung stellen — den Gedanken an wirkliche Heuschrecken ausschließen (z. B. 2_{10}). Singulär und unwahrscheinlich wäre es, daß man das Auftreten eines gewöhnlichen Heuschreckenschwarmes im Ernste für die Erfüllung der alten

[1]) Bemerkenswert ist, daß der erste Herausgeber nicht, wie der des Amosbuches, die in $2_{15.\,18.\,23}$ 11_{11} verwendete Floskel נאם יהוה gebraucht.

Profezeiung vom „Feinde aus Norden“ gehalten haben sollte[1], zumal sonst unter den Vorzeichen der Endzeit ganz andere, auffallendere und grausigere Schrecknisse beschrieben zu werden pflegen[2]. Diese Schwierigkeit löst sich, wenn man annimmt, daß ein ursprünglicher Kern der Schrift, der von einer natürlichen Heuschreckenplage handelte, eschatologisch überarbeitet worden ist, wie dies ähnlich auch bei anderen alttestamentlichen Profetien nachzuweisen ist[3]. Diesen Kern findet Duhm, der einen solchen Vorschlag gemacht hat, in 1_{2}—2_{17} (mit Streichung von 1_{15} $2_{1b-2a\alpha. 3c. 11b}$). Nach zwei Seiten hin dürfte diese Duhmsche Theorie zu modifizieren sein: einerseits scheinen mir Duhms Streichungen in 1_{2}—2_{17} nicht auszureichen, indem noch mehr Stellen, als er annimmt, die Heuschrecken in übernatürlicher Weise beschreiben; andererseits scheint mir der ursprüngliche Schluß des Büchleins mit 2_{17} noch nicht erreicht zu sein.

Eine Analyse des Joelbuches scheint mir zu folgenden Ergebnissen zu führen:

Der Titel der ursprünglichen Schrift des Joel ben Petuel ist 1_{1}. Die Schrift beginnt in 1_{2-12} mit einer Beschreibung der durch die Heuschrecken angerichteten Verwüstung und den Klagen der Priester und Landleute[4]. Es folgt in 1_{13-14} eine Aufforderung an die Priester zu trauern, zu fasten und eine Versammlung einzuberufen, und in 1_{16-20} Klagen über furchtbare Dürre, die wie Feuer Weiden und Auen versengt und die Bäche ausgetrocknet hat. Sekundär ist der dazwischen stehende Vers 1_{15} (= Hes. $30_{2f.}$ + Jes. 13_{6}), welcher die vorhandene Not als Einleitung des nahen Tages Jahwes faßt[5]. Mit diesem Tage

---

[1]) Man sollte dann mindestens eine ausdrückliche Erklärung des Verfassers erwarten, daß diese Heuschrecken tatsächlich der Feind aus Norden seien; statt dessen wird 2_{20} diese Identität als etwas ganz Selbstverständliches behandelt.

[2]) Vgl. Stade-Bertholet, Bibl. Theol. II 440f.

[3]) Lehrreich ist z. B. der Vergleich von Jes. 13, wo ein Orakel gegen Babylon aus der Mitte des 6. Jahrhunderts, welches die Eroberung der Stadt durch die Meder weissagte, zu einer eschatologischen Weissagung des Tages Jahwes umgebogen ist. — Den genauen Gegensatz zu dieser Anschauung bedeutet die bei Gunkel, Greßmann, Sellin u. a. beliebte Annahme von Anwendung eschatologischer „Motive“ auf die Geschichte. Eine Konsequenz dieser Auffassung ist Sellins Ausscheidung von Joel $2_{1-14a. 19-26}$ als einer eschatologischen Weissagung „mindestens aus der Zeit Jeremias“.

[4]) Die Zerlegung dieses Abschnittes in zwei Gedichte $1_{2-3. 6-7. 9-12ab}$ und $1_{4-5. 8. 12c. 16c. 10}$ (Duhm) erscheint mir unnötig kompliziert.

[5]) 1_{13-14} sind inhaltlich Dublette zu 2_{15-17} und formell zum größten Teile mit andern Stellen des Büchleins ($1_{2. 9. 11}$ $2_{15f.}$) identisch; 1_{16-20} reden nicht von der Heuschreckenplage, sondern von Dürre. Doch genügen diese Beobachtungen schwerlich, um die Authentie des gesamten Bestandes von 1_{13-20}, jedenfalls nicht von 1_{16-20} anzufechten.

Jahwes hat es auch 2_1 zu tun, eine Nachbildung von 2_{15}, welche hier unpassender Weise Jahwe in den Mund gelegt ist; in 2_{15} soll das Blasen die jüdische Gemeinde zusammenrufen, hier dagegen soll es den Tag Jahwes anmelden und alle (!) Menschen erschrecken[1]. 2_{2-11} kehrt zur Beschreibung der Heuschrecken zurück, aber jetzt sind es keine natürlichen Heuschrecken mehr, sondern in grotesker Vergrößerung stellen sie den apokalyptischen Feind dar; dementsprechend ist hier nicht mehr von Verwüstung der Felder und Auen die Rede, sondern von Eroberung des Landes und der Stadt durch einen unheimlichen, übernatürlichen Feind, der mit einem grausigen Kriegsheere verglichen werden kann (2_7)[2]. Der sekundäre Charakter dieses Abschnittes bestätigt sich durch seine mannigfachen Entlehnungen[3]. Sekundär ist vielleicht auch noch 2_{12-14}, eine Aufforderung teils Jahwes, teils des Profeten zu Buße, Fasten, Weinen, Trauern und aufrichtiger Bekehrung, mit dem Hinweis auf Jahwes Güte und Erbarmen; die Stelle kommt verfrüht, indem sie $2_{15\,ff.}$ vorwegnimmt[4]. An 1_{20} schloß sich ursprünglich vielleicht 2_{15-17} an: die Priester werden aufgefordert, durch Hornblasen das Volk zu einem Fast- und Trauertage einzuberufen; dann sollen sie zwischen Vorhalle und Altar weinen und zu Jahwe beten, daß er sich erbarme und sie nicht zum Gespött der Heiden mache[5]. — 2_{18-19} berichtet von der Wirkung dieses priesterlichen Gebetes: Jahwe verschont in der Tat sein Volk und verheißt ihm reichlich Korn, Most und Öl. Hinter dieser Wirkung kommt die Beseitigung des „Nörd-

---

[1]) 2_{1b-2a} ist = Zeph. $1_{14\,f.}$ (Ex. 34_{12}).

[2]) Daß hier keine natürlichen Heuschrecken beschrieben werden, zeigt sich durchweg. Man beachte: a) 2_{2b}: daß solche seit Ewigkeit nicht dagewesen sind und bis in die Jahre der fernsten Geschlechter nicht wieder sein werden (Ex. 10_{14} beweist nicht dagegen, da jene Schilderung gleichfalls märchenhaft ist); b) 2_{3a}: daß Feuer vor ihm frißt und Flamme hinter ihm züngelt; c) 2_6: daß nicht nur die Gemeinde Judas oder die Bewohner Palästinas, sondern „Völker" vor ihm erschrecken; d) $2_{7.9}$: daß sie die Mauern erklimmen, in die Stadt einsteigen, in die Häuser eindringen, durch die Fenster klettern. Es genügt hier schwerlich, darauf hinzuweisen, daß palästinensische Heuschrecken auch gelegentlich zu so etwas imstande sind, und daß das Gleiche auch in der fantastischen Beschreibung Ex. 10_6 erwähnt wird. Man hat vielmehr auch hier den Eindruck, daß der Verfasser kriegerische Eroberer beschreiben wollte; e) 2_{10}: daß Erde und Himmel vor ihnen beben, Sonne, Mond und Sterne sich verfinstern; f) 2_{11a}: daß Jahwe vor ihnen, seinem Heere, donnert; g) 2_{11b}: daß das ganze am Tage Jahwes stattfindet, der nach 12_{18} noch gar nicht eingetreten ist.

[3]) Zu 2_2 vgl. Ex. 1_9 Dt. 7_1 Ex. 10_{14}; zu 2_3 (גן עדן) vgl. Hes. 36_{35}; 2_{6b} = Nah. 2_{11}; zu 2_{11b} vgl. Mal. 3_{23} Jo. 3_4.

[4]) Beachte 2_{13b} = Ex. 34_6 Jona 4_2; 2_{14a} = Jona 3_9; zu $2_{12a\beta}$ vgl. Dt. 4_{29} 6_5 Am. 4_6 Hos. 14_2.

[5]) Zu $2_{17b\beta}$ vergl. Ps. $42_{4,11}$ 79_{10} 115_2.

lichen“ 2_{20} zu spät; der Vers handelt wiederum nicht von natürlichen, sondern von übernatürlichen Heuschrecken, d. h. vom eschatologischen Feinde, dessen Übermut durch eine groteske Vernichtung bestraft wird[1]. — $2_{21\,ff.}$ schließt sich an 2_{19} an: das Land, die Tiere und die Bewohner Zions werden aufgefordert, über Jahwes herrliche Großtat zu jubeln; denn nun sprossen die Auen wieder und Regen tränkt die Fluren, sodaß Korn, Most und Öl in Fülle zu erwarten sind. Für die ursprüngliche Zugehörigkeit dieser Verse zu Joel spricht 4_{13}, wo 2_{24} zitiert, aber anders verstanden wird. Vielleicht sind $2_{25.\,(26b).\,27}$ sekundär (Gottesrede); 2_{27} (vgl. dazu Joel 4_{17} Jes. $45_{5\,f.\,17}$ Ex. 20_2 u. a.) leitet zu Kap. 3—4 über.

Als ursprüngliche Schrift Joels wäre darnach nur etwa $1_{1–12.\,13–14\,(?).\,16–20}$ $2_{15–19.\,21–24.\,26a}$ anzusehen. Ein Bearbeiter hat diese ganz aktuelle Profetenschrift von den Heuschrecken zu einer Apokalypse vom „Tage Jahwes“ umgestaltet. Für ihn war das ganze Buch Beschreibung zukünftiger Dinge. Die Heuschrecken hat er auf den eschatologischen Feind aus dem Norden gedeutet. Daß ein solches Verständnis den Späteren nahelag, zeigt in lehrreichster Weise Am. $7_{1\,LXX}$, wo die Heuschrecken der Amosvision auf den König Gog umgedeutet werden[2].

Vom Bearbeiter stammen Kap. 3—4 im vollen Umfang. Daß sie mit dem aktuellen Thema Joels nichts mehr zu tun haben, deutet gleich der Anfang 3_1 an: „und darnach wird es geschehen“. Die Vernichtung des Feindes aus Norden wird der Anfang der neuen Zeit sein. Diese verläuft nun in folgenden Stadien: $3_{1–2}$ allgemeine Geistesausgießung auf die Juden; $3_{3–4a}$ Wunderzeichen am Himmel und auf Erden[3]; 3_5 die Rettung der Jahweverehrer auf Zion; $4_{1–3}$ das allgemeine Gericht über die Heiden im Tale „Jahwe richtet“, $4_{4–8}$ das Gericht speziell über Tyrus, Sidon und die Filister; $4_{9–14}$ ihre Vernichtung durch einen Kampf Jahwes gegen sie; $4_{15–16a}$ grausige Naturkatastrofen dabei; $4_{16b–17}$ Israels Rettung auf Zion, dem heiligen Wohnsitz Jahwes; 4_{18} wunderbare Fruchtbarkeit der Natur, im besonderen durch die Tempelquelle; 4_{19} Verwüstung Ägyptens und Edoms; $4_{20–21}$ ewiger Bestand Judas und Jerusalems[1].

---

[1]) Daß 2_{20} dem ursprünglichen Zusammenhange fremd ist, wird bestätigt, durch den Ausdruck כי הגדיל לעשות welcher 2_{21} in anderem Sinne von Jahwe gebraucht wird. Vgl. zu 2_{20}: Hes. 47_{18} Sach. 14_8 Dt. 11_{24}; סוף findet sich sonst nur in 2. Chr. 20_{16} Koh. 3_{11} 7_2 12_{13} Dan. $4_{8.\,19}$ 6_{27} $7_{26.\,28}$.

[2]) Daß man hier den LXX-Text für ursprünglich erklärt hat, ist symptomatisch für die neueste Fase in der Behandlung des israelitischen Profetentums.

[3]) 3_{4b} ist Glosse = Mal. 3_{23} vgl. Jahwe in 3. Person.

Die Frage der Datierung Joels wird auf eine neue Basis gestellt, wenn man nur den ausgeschiedenen Kern des Buches diesem Profeten zuspricht. Die gewöhnlich angeführten Gründe für eine nachexilische Datierung Joels werden damit zumeist hinfällig. Dennoch ist eine vorexilische Ansetzung des Verfassers unwahrscheinlich. Buß- und Fasttage, wie sie 2_{15} voraussetzt, gab es freilich auch vor dem Exil (vgl. Jer. 36_9), und der geringe Umfang des judäischen Gebietes, auf den $2_{15\,f.}$ hindeutet, würde zur Not auch auf die letzte Königszeit passen. Jedoch spricht für nachexilische Zeit der allgemeine Charakter der Schrift, der sich von der sittlichen und kultischen Polemik der großen vorexilischen Profeten weit entfernt; vom Höhenkult oder Götzendienst ist nicht die Rede. Das Interesse des Verfassers ist stark kultisch (1_9 $2_{15.\,17}$). In nachexilische Zeit weist auch der Spott der Heiden ($2_{17.\,19}$), die Nennung der Söhne „Zions“ (2_{23}), der Eifer Jahwes für sein Volk (2_{18}). Ein Terminus a quo wäre dann der Tempelbau Serubbabels 515; denn den Bestand des Tempels setzt Joel voraus. Joel gehört also nicht vor das 5. Jahrhundert. In jüngere Zeit hinunterzugehen nötigt an sich nichts. Im Gegenteil spricht gegen eine wesentlich spätere Datierung die Tatsache, daß der Profet sich noch mit seinem Namen nennt; die spätesten benannten Profeten sind außer ihm Haggai, Sacharja, Obadja.

3. Amos.

Daß Amos selber Aufzeichnungen hinterlassen hat, lehren die in erster Person erzählenden Visionen $7_{1\,ff.}$ $8_{1\,ff.}$ $9_{1\,ff.}$. Wie diese, werden auch die Spruchdichtungen im wesentlichen auf die eigene Niederschrift des Profeten zurückgehen. Andrerseits zeigt die Erform der alten Erzählung $7_{10–17}$, welche den Visionszyklus unterbricht, daß schon die erste Ausgabe der Amosweissagungen von der Hand eines anderen besorgt worden ist, und zwar von jemandem, der mit den Schicksalen des Amos noch wohlvertraut war, also nicht lange nach seinem Tode gelebt haben kann. Von ihm wird auch die Überschrift des Buches in ihrer ursprünglichen Form herrühren, welche zwar von Amos als einem Dritten und Gewesenen redet, aber in ihrer

---

[4]) Charakteristisch für den sekundären Charakter dieser eschatologischen Kapitel ist der stilistisch schlechte Wechsel von 1. und 3. Person Jahwes, sowie die starke Abhängigkeit von anderer Literatur vgl. bes. 4_{10} mit Mi. 4_3; 4_{14} (חחרוץ) mit Jes. 10_{22}; 4_{10} mit Am. 1_2; 4_{18} mit Am. 9_{13}; ferner vgl. 4_{13} (השיקי הקבים) mit Joel 2_{24} (wo die Wendung ganz anderen Sinn hat).

Zeitangabe „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ eine gute Nachricht bewahrt zu haben scheint[1].

Eingeleitet ist das Buch durch einen isolierten Spruch 1_{2}, dessen erste Hälfte in Jo. 4_{16} zitiert wird, und der im Unterschied von den meisten Amossprüchen von Jahwe in dritter Person redet. Inhaltlich lehnt er sich an 3_{8} an und vertritt den sonst bei Amos nicht ausgesprochenen Gedanken, daß Jahwe auf Zion wohnt. Der Spruch scheint also einer judäischen Hand anzugehören, welche auf diese Weise die Profetie des Judäers Amos gegen das sündige Nordreich einleitete.

Es folgt in 1_{3}—2_{16} eine strofische Kunstdichtung, welche, von jüngerer Hand nachträglich erweitert[2], ursprünglich drei Orakel gegen Israels Nachbarn und ein Orakel gegen Israel umfasste.

In 3—6 gibt der Herausgeber kurze Sprüche des Amos gegen Israel. Diese sind durch allerlei kleine Zutaten entstellt, welche zum Teil nachexilischer Herkunft sind[3], zum Teil älter zu sein scheinen. 5_{26} handelt von der Verehrung der ausländischen Götter Sakkūt und Kēwān in Samaria (vgl. 2. Kg. 17_{30}), scheint also Verhältnisse nach 722 zu kennen; 5_{27} redet von der Deportation der Israeliten „über Damaskus hinaus“, dürfte also die

---

[1]) Vgl. allerdings die andersartige Beurteilung dieser Angabe bei Marti.

[2]) Von den echten Strofen unterscheiden sich die gegen Tyrus, Edom und Juda durch ihre kürzere und unregelmäßige Form. Ziemlich allgemein wird die Unechtheit der Bedrohung Judas 2_{4-5} anerkannt (farbloser Charakter, deuteronomistische Sprache, junge Bezeichnung der Götzen); die Drohung gegen Edom 1_{11-12} hat offenbar das feindselige Verhalten der Edomiter 586 im Auge, und in den Worten gegen Tyrus 1_{9-10} liegt die gleiche Beziehung vor. Umstrittener ist die Echtheit der Filisterstrofe 1_{6-8}, welche zwar den normalen Umfang der echten Strofen hat, gegen deren Echtheit aber spricht: a) die wörtliche Nachahmung von v. 4—5b in v. 7—8; b) der bei den jüngeren Schriftstellern beliebte Ausdruck „Rest“ v. 8; c) das charakteristische Fehlen von Gat, welches auch sonst seit seiner Zerstörung 711 unter den Städten der alten Pentapolis nicht mehr erwähnt zu werden pflegt (Zeph. 2_{4} Jer. 47_{5} Sach. $9_{5\,f.}$) Da die Filister neben Tyrus und Edom zu den Hauptgegnern des nachexilischen Juda gehörten (vgl. Joel $4_{4.\,19}$), so dürfte die Filisterstrofe gleichfalls als nachexilisch zu betrachten sein. — Außerdem sind 2_{10}, der sachlich vor 2_{9} gehört, und möglicherweise auch 2_{12} Zusätze.

[3]) Nachexilische Zutaten sind: a) hymnische Verse 4_{13} 5_{8-9}; ebenso später 9_{5-6} vgl. 8_{8}; b) Bezugnahmen auf Juda 3_{1b} (Wechsel der Person, Wiederholung von על) und in 6_{1} השאננים בציון; vgl. dazu 2_{4-5}; c) Verschiedenes: 3_{7} ist Glosse zu 3_{8b}; 4_{12b} ist eine stillose Korrektur, durch welche der alte drohende Schluß von $4_{6\,ff.}$ in eine feierliche Mahnung umgebogen worden ist; 5_{13} ist eine späte apokalyptische Glosse. 5_{14-15} sieht aus wie eine Variante zu 5_{4-6}, die sich durch ihren milderen Ton als sekundär erweist; ihr Alter ist unbestimmbar (vgl. den Ausdruck „Rest Josefs“).

Wegführung Samarias voraussagen, und 6_2 weiß von der Eroberung von Kalnä, Groß-Hamat 720 und Gat 711.

Auf diese Sprüche folgt ein Zyklus von fünf Visionen $7_{1\,\text{ff.}}$ $8_{1\,\text{ff.}}$ $9_{1\,\text{ff.}}$, zwischen welche der erste Herausgeber eine Erzählung über die Ausweisung des Amos aus Betel 7_{10-17} eingeschaltet hat. Von junger nachexilischer Hand scheint 8_{4-14} hinzugefügt zu sein[1].

Den ursprünglichen Schluß der alten Amosworte scheint 9_7 gebildet zu haben[2]; was die Eingangskapitel durch ihre Nebeneinanderstellung Israels mit den Heidenvölkern andeuteten, erscheint hier als Ergebnis des Ganzen in prägnanter Sentenz. Was in 9_{8-15} folgt, ist nachexilisch[3].

Die Analyse lehrt, daß die Ausgabe der ursprünglichen „Amosworte" von einem Judäer besorgt worden ist, welchem die

---

[1]) 8_{4-14} stammt schwerlich von Amos, aber wohl auch nicht von dem ersten Sammler: 8_{4-6} lehnt sich an 2_{6-7} an; 8_5 interessiert sich für die Sabbatruhe; 8_7 gebraucht גאון יעקב anders als Am. 6_8; 8_8 stammt aus Am. 9_5. In $8_{9-10.\ 11-12.\ 13-14}$ liegen eschatologische Weissagungen vor, welche durch die später stereotypen Einleitungsformeln (הנה, והיה ביום ההוא, ביום ההוא, ימים באים) gekennzeichnet sind; auch sonst sind diese Formeln im Amosbuche nicht ursprünglich (2_{16} 4_2 8_3 $9_{11.\ 13}$). Der nachexilische Verfasser der Einschaltung 8_{4-14} beabsichtigte vielleicht, an dieser Stelle die dem Ende vorangehenden Naturkatastrofen, die „Wehen des Messias" zu schildern: Erdbeben (8_8), Sonnenfinsternis (8_9), Dürre ($8_{11\,\text{ff.}}$) und benutzte dazu buntes Material; für ihn sind die Amosworte durchaus eschatologisch. Geistreich, aber zweifelhaft ist Greßmanns Lesung 8_{14}: אֲשְׁמַת, worunter er die 2. Kg. 17_{30} erwähnte Gottheit der Kolonisten in Samaria versteht; vielleicht ist אשמה (ein spätes, nur in Lev. Ps. Esr. Chr. gebrauchtes Wort) ein Ersatz für einen ursprünglichen Götzennamen. In 8_{11-12} ist der Hunger und Durst, der ursprünglich eigentlich gemeint war (vgl. 8_{13}), nachträglich in geistlichem Sinne umgebogen worden.

[2]) 9_{5-6} ist hymnische Zutat, wie 4_{13} 5_{8-9}.

[3]) 9_{8a} (Jahwe in 3. Person) ist mit dem Gottesspruche 9_7 nicht zu verbinden. Der Verfasser des Anhangs 9_{8-15} knüpft an 9_4 an, um ausdrücklich zu betonen, daß diese Drohung nur dem Nordreiche, dem „sündigen Königreiche" gelte, dessen Bewohner vom Boden ihres Landes vertilgt werden sollen; das „Haus Jakobs" dagegen, d. h. die Judäer, will Jahwe nicht vertilgen, sondern nur [unter allen Völkern: nach Duhm Glosse] sieben, damit die ungläubigen Sünder zugrunde gehen. Darnach soll die davidische Herrschaft über ganz Palästina, besonders über Edom, wiederhergestellt werden und die Zeit wundersamen Natursegens anbrechen. Trotz des neuerdings wieder erhobenen Einspruchs (Greßmann, Sellin) ist 9_{8-15} dem Amos abzusprechen (vgl. zuletzt bes. Cornill, Zur Einleitung in das Alte Testament 1912 S. 79 ff.). 9_{8-12} ließe sich zwar, wenn man 9_9 als Glosse striche und den Zerfall der Hütte Davids nicht auf das Exil, sondern auf den Niedergang der Herrschaft Davids und Salomos nach der Reichstrennung bezöge, zur Not aus vorexilischer Zeit erklären; aber wahrscheinlich ist auch das nicht, da die Risse und Trümmer 9_{11} schwerlich nur bildliche Wendungen für den Verfall der Herrschaft Judas sind, sondern sich, wie in ähnlichen Profetenstellen, wohl einfach auf die Zerstörung

Aufzeichnungen des Amos und persönliche Erinnerungen an ihn zur Verfügung standen. Denkbar wäre, daß erst der Untergang des Nordreiches den Anstoß zur Herausgabe der eben dadurch sich erfüllenden Weissagungen des Amos gegeben hat.

Als man nach dem Exil die Worte der alten Profeten vorwiegend eschatologisch auslegte, hat man durch allerlei Zutaten die „Amosworte" zu einem eschatologischen Weissagungsbuche ausgestaltet: die Liste der bedrohten Völker in Kap. 1—2 wurde vervollständigt, eine Beschreibung der großen Naturwunder, die das Ende vorbereiten, wurde in 8_{4-14} eingeschaltet, und die Schilderung des nach der Zeit des Unheils eintretenden messianischen Glückes 9_{8-15} hinzugefügt.

4. Obadja.

Das Orakel Obadjas gegen Edom umfaßt vv. 1—7. 10—14. 15^b. Edom ist von seinen bisherigen Freunden, vermutlich Arabern, überfallen worden; nun droht ihm Jahwe zur Strafe für sein Verhalten beim Unglück Jerusalems schwerste Demütigung. Die Dichtung wird nicht allzulange nach 586 verfaßt sein, jedenfalls wohl vor Mal. $1_{2\,ff.}$

Durch die Einschaltung v. 8—9 und den mit v. 15^a eingeleiteten sehr jungen Anhang v. 16—20 ist das Gedicht Obadjas zu einem eschatologischen Weissagungsbuche umgestaltet worden, welches nun von den zukünftigen Schicksalen Israels und Edoms handelt, wie sich dieselben am „Tage Jahwes", d. h. beim Weltgerichte gestalten werden.

5. Jona.

Das Buch Jona ist eine Legende über den Profeten Jona ben Amittai (2. Kg. 14_{25}), die schon wegen ihres aramaisierenden

---

der Stadt beziehen; die „Tage der Vorzeit" 9_{11} deuten gewiß auf eine längere Spanne Zeit, als die ca. 170 Jahre zwischen Salomo und Amos; die besondere Bedrohung Edoms (9_{12}), über welches Juda zur Zeit des Amos noch herrschte — 9_{12} kann also aus der Zeit des Amos nicht verstanden werden —, hat ihre zahlreichen Parallelen in der exilisch-nachexilischen Literatur und ist durch Edoms Verhalten 586 motiviert. — 9_{13-15} ist seinem ganzen Sprachgebrauch nach hinter das Deuteronomium zu setzen (vgl. Cornill, a. a. O. 83 f.): שוב שבות kommt zuerst sicher vor in Dt. 30_3 Hes. 16_{53} 29_{14} 39_{25} und wird sonst nur von Juda oder Gesamtisrael gebraucht (vgl. Hos. 6_{11} Zeph. 2_7 3_{20} Jer. 29_{14} $30_{3.\,18}$ 31_{23} 32_{44} $33_{7.\,11.\,26}$ 48_{47} $49_{6.\,39}$ Joel 4_1 Ps. 14_7 53_7 85_2 126_4 Hi. 42_{10}); spezifisch deuteronomistisch ist die Wendung האדמה אשר נתן יהוה (Dt. 4_{40} 5_{16} 12_1 21_{23} 25_{25} 26_{15} Jos. $23_{13.\,15}$ 1. Kg. $8_{34.\,40}$ 9_7 14_{15} 2. Kg, 21_8 Jer. $7_{7.\,14}$ 16_{15} 23_{39} 24_{10} 25_5 35_{15} Hes. 28_{25} vgl. Ex. 20_{12}). Zum Gegensatz von נתש und נתץ vgl. Jer. 1_{10} 18_{7-9} 24_6 31_{28} 42_{10} 45_4, auch Dt. 29_{27} 2. Sam. 7_{10} 1. Kg. 14_{15}; der Inhalt erinnert im allgemeinen an Am. 5_{11} u. a.

Sprachcharakters in junge Zeit, etwa in das 3. Jahrhundert, zu verweisen sein wird.

6. Micha.

α) Mi. 1—5.

Das Buch Micha zerfällt in zwei deutlich geschiedene Teile, Kap. 1—5 und Kap. 6—7.

Der erste Teil beginnt hinter dem Titel 1_1 mit einer Dichtung 1_{2-4}, welche in einer rhetorischen Ansprache an die Völker und die Erde beschreibt, wie Jahwe als Zeuge (Ankläger) gegen[1] sie auftritt. Mit der Bedrohung Samarias und Jerusalems, die in $1_{5\,ff.}$ folgt, hat das offenbar nichts zu tun; es handelt sich um das Jüngste Gericht, ist also die Einleitung eines nachexilischen Redaktors. Dies wird bestätigt durch den Vers 1_{5a}[2], welcher, mit dem Material von 1_{5b} arbeitend, den Charakter einer literarischen Naht trägt[3]. Erst in 1_{5b} beginnt altes Material. Der Text in den ersten zwei Kapiteln ist ganz besonders schlecht erhalten, so daß ein Urteil über die literarische Komposition hier besonders unsicher ist. 1_{5b-16} weissagt zuerst die völlige Zerstörung von Samaria (1_6[4]), über die der Profet trauert (1_8), weil auch Jerusalem und die judäischen Städte dadurch in Mitleidenschaft gezogen werden (1_9), und stimmt ein Klagelied (in Pentametern?) auf die judäischen Städte an, über deren Verwüstung und Deportation zu trauern Jerusalem in 1_{16} aufgefordert wird. Wenn, wie es scheint, dies Schicksal der judäischen Landschaft hier bereits als ein vergangenes geschildert wird, so liegt es am nächsten, an den Kriegszug Sanheribs 701 (vgl. Jes. 1_{4-8}) zu denken[5]. Es folgen in 2_{1-11} eine Reihe von Sprüchen, die vor allem die Habgier der Großen, ihr frivoles Vertrauen auf Jahwes Güte, Ausbeutung des armen Volkes, Sklavenhandel und Gleichgültigkeit gegen

---

[1]) Bei הֵעִיד und עֵד wird die Person, gegen die man zeugt, regelmäßig mit ב eingeführt. Deshalb ist es wenig wahrscheinlich, daß בכם hier „in eurer Mitte" bedeuten und die Anklage sich gegen Israel richten sollte.

[2]) L. ובחטאת LXX.

[3]) Vgl. auch das farblose בל־זאת.

[4]) L. ושמתי שמרן לשדה; die Glosse עי (nach 3_{12}) wollte das Schicksal Samarias demjenigen Zions völlig gleichstellen.

[5]) Das wortspielreiche Klagelied kann schwerlich als nachexilisches Produkt angesehen werden; schon die ungewöhnlich arge Korruption des Textes legt nahe, daß das Gedicht alt ist. Gerade wegen dieser Textkorruption ist es andererseits gewagt, einzelne Textteile historisch näher auszudeuten (z. B. 1_{15b}: „bis ʿAdullam kommt die Herrlichkeit [das Heer?] Israels" auf 735/4 zu beziehen).

den Ernst des Profetie geißeln[1]. 2_{12-13} ist eine in den Text eingeschaltete Heilsweissagung, die das Exil voraussetzt und die Sammlung ganz Jakobs und des Restes Israels weissagt. Die Sprüche $3_{1-4.\ 5-8.\ 9-12}$ setzen das Thema von 2_{1-11} fort und enden in 3_{12} mit der 1_6 entsprechenden Weissagung der völligen Zerstörung Jerusalems und seines Tempels. Die in 1_{5b-16} $2_{1-4.\ 6-11}$ $3_{1-10.\ 11b-12}$ zusammengestellten Michasprüche bedrohen teils Samaria, teils Jerusalem und Juda und gehören verschiedenen Zeiten an: 1_6 weist vor 722, $1_{8ff.}$ in spätere Zeit, als Juda auch am Aufstande gegen Assur beteiligt war. Vielleicht erfolgte die Sammlung und Herausgabe erst von zweiter Hand. Der Herausgeber begann mit der Bedrohung Samarias (1_6) und endete mit derjenigen Jerusalems (3_{12}); die Absicht des Sammlers war offenbar, das Schicksal beider Hauptstädte, deren Sünden er am Eingang (1_{5b}) nebeneinander nennt, als gleichartig hinzustellen. Er faßte also die Sprüche von Kap. 2—3 als Drohungen gegen Jerusalem. Ob er damit den ursprünglichen Sinn dieser Michasprüche traf, ist z. T. zweifelhaft, da die Bezeichnungen „Haus Jakobs“ und „Israel“ im Munde Michas doch wohl das Nordreich bezeichnen müßten.

An die Drohung der Verwüstung des Tempelbergs 3_{12} schließt sich in Kap. 4—5, beginnend mit der Weissagung von der einstigen Erhöhung Zions ein Kranz eschatologischer Gedichte aus nachexilischer Zeit: $4_{1-4a\ [4b.\ 5]}$[2] = Jes. 2_{2-4} die künftige Bedeutung des Berges Zion; 4_{6-7} die Sammlung der Zerstreuten; $4_{8-9.\ [10]\ 11-13.\ [14]}$[3] die Vernichtung der Zion angreifenden Völker; $5_{1.\ [2].}$[4] $_{3.\ [4-5]}$[5] der Messias als Weltherrscher; $5_{6-7.\ [8]}$[6] die sieghafte Macht des „Restes Jakobs“ unter den Völkern; 5_{9-14} die Beseitigung alles Kriegsmaterials und heidnischen Kultwesens und die Rache Jahwes an den ungehorsamen Heiden.

Micha selber hat nach alledem nur Drohweissagungen verfaßt. Daß man die Heilsweissagungen an zwei verschiedenen Stellen des Buches, in 2_{12-13} und 4—5, dem Buche beifügte, dürfte sich daraus erklären, daß der Ergänzer die ersten zwei

---

[1]) Der Text in 2_3 ist gegenwärtig infolge von allerlei Zutaten völlig prosaisch. Doch enthält er gewiß einen echten Kern, ebenso wie der ganz verderbte v. 4. Dagegen wird v. 5 eine nachexilische Zutat sein, die auf die Zeit der Wiederherstellung der „Gemeinde Jahwes“ bezug nimmt.

[2]) 4_{4b} ist übliche Floskel; 4_5 gehört, wie auch Jes. 2_{2-5} lehrt, nicht zu diesem Gedichte.

[3]) 4_{10} und 4_{14} sind von jemandem zugesetzt, der den Text auf 586 bezog.

[4]) 5_2 ist Glosse.

[5]) Diese Verse sind, wie auch die andern in 1. pers. pluralis redenden Verse ($4_{5.\ 14}$), Zutaten.

[6]) 5_8 paßt nicht an diese Stelle; Duhm setzt den Vers hinter 4_{13a}.

Kapitel des Buches vorwiegend als Drohung gegen Nordisrael auffaßte und ihnen eine ausdrückliche Heilsweissagung beifügen wollte, während er Kap. 3 auf Juda bezog, dem die Verheißungen in 4—5 gelten.

β) Mi. 6—7.

Nachdem Mi. 4—5 einen endgültigen Abschluß gebracht hat, beginnt Mi. 6 mit völlig neuem Anfang. Schon der rhetorische Eingang 6_{1b-2} erweckt den Eindruck, daß eine neue selbständige Komposition beginnt (vgl. Dt. 32_1 Jes. 1_2 Mi. 1_2 Ps. 49_2 vgl. Jes. 34_1 u. a.) und daß $6_{1ff.}$ in keinem Sinne eine Fortsetzung der Michaworte sein will. Die gegenwärtige Verbindung von Mi. 6—7 mit 1—5 ist also wohl ebenso zufällig, wie die von Jes. 40—66 mit 1—39 oder von Sach. 9—14 mit 1—8.

Der Inhalt von Mi. 6—7 ist folgender:

In rhetorischer Einleitung (6_{1b-2}) wird Jahwe als Ankläger seines Volkes eingeführt ($6_{3.\,[4-5]}$), und der Entschuldigung des Volkes gegenüber (6_{6-7}) die einfache moralische Forderung Jahwes formuliert (6_8). Darauf folgt ein Abschnitt, der die Unmoral, Habsucht und Ungerechtigkeit der Jerusalemer bedroht (6_{9-16}). Zion klagt bitterlich über die allgemein herrschende Gottlosigkeit (7_{1-4}) und warnt vor der Bosheit der Mitmenschen (7_{5-6}); in seiner tiefen Erniedrigung schaut es nach Jahwes Hilfe aus und erhofft den Triumf über seine hochmütige Feindin (7_{7-10}). Gnädiger Trost wird ihm zuteil durch den Hinweis auf den Tag, da seine Mauern gebaut, seine Grenzen erweitert, seine Angehörigen aus aller Welt heimgeführt und die Erde wegen der bösen Taten ihrer Bewohner verwüstet werden soll (7_{11-13}). Mit der Bitte an Jahwe, sein Volk wieder zu regieren, ihm Basan und Gilead wie in der Vorzeit zu schenken und die Heiden zu demütigen (7_{14-17}), und mit allgemeinen Gebetsworten (17_{18-20}) schließt das Büchlein.

Der nachexilische Ursprung von 7_{7-20} liegt auf der Hand. Umstritten dagegen ist das Alter der vorhergehenden Abschnitte. Vor allem knüpft sich die Diskussion an 6_{6-8}. Die Erwähnung des Erstgeburtsopfers in 6_7 gilt vielen Auslegern als Zeichen vorexilischer Herkunft; aber als existierender Brauch, geschweige als gebilligt, wird dies Opfer hier wohl nicht genannt; der ganze Abschnitt vielmehr trägt einen rhetorischen Charakter und stellt, indem er den Opferdienst insgesamt als Jahwe nicht befriedigend zurückweist, neben die andern Opfer hypothetisch auch das im alten Kulte nicht übliche Kinderopfer. Mit Recht verweist Marti, der nach Stades Vorgang die nachexilische Herkunft auch dieses Abschnittes behauptet, auf andere nachexilische Stellen, die den Kultus ähnlich beurteilen (Ps. 40_7 50_{7-15}), sowie

auf das sonst nur bei Sirach (z. B. 16_{25}) belegte haṣnēᶜ[a] (demütig sein) hin[1]. 6_{9-20} $7_{1-4.\,5-6}$ bieten freilich keine sicheren Datierungsmomente, doch kann auf mōᶜēd hāᶜīr (Stadtrat) ($6_{9\,f.}$)[2], auf die Erwähnung ᶜOmris und Ahabs (6_{16}) und auf die Verwandtschaft von 7_2 mit Jes. 57_1 verwiesen werden. Ein Grund, die verschiedenen Stücke von Mi. 6—7 verschiedenen Zeiten zuzuweisen, besteht nicht; vielmehr kann man die beiden Kapitel als eine Sammlung wesentlich gleichzeitiger Stücke aus späterer nachexilischer Zeit ansehen.

7. Nahum.

Das Nahumbuch, überschrieben durch eine doppelte Überschrift 1_1: „Orakel über Ninive“ (1_{1a}) und „Buch der Vision des Elkoschiten Nahum“ (1_{1b}), beginnt mit einer Schilderung der eschatologischen Theofanie. $1_{2a\,[2b-3a]\,3b-8}$ ist die erste Hälfte eines akrostichischen Psalms (א bis כ), welchen der Redaktor in einer Vorlage vorgefunden haben wird. Ob in $1_{9\,ff.}$ noch weitere Reste dieser Vorlage benutzt sind, ist zweifelhaft: 1_{9a} gehört schwerlich zu dem Psalme, da hier $1_{8a\beta}$ wiederholt wird, möglicherweise dagegen 1_{9b} (ל?) und 1_{10}. In 1_{11} scheint der verstümmelte Eingang der Nahumprofetie gegen Ninive vorzuliegen, zu der vielleicht auch 1_{14} gehört. Das Übrige hat mit dieser Profetie nichts zu tun, da es sich an Juda wendet. Duhm glaubt aus den Versen $1_{12a\alpha b.\,13.\,14a\beta b\beta}$ $2_{1.\,3}$ noch ein weiteres, vierstrofiges Nahumgedicht wiederherstellen zu können; indes gegen deren Herleitung von dem vorexilischen Profeten sprechen die mehrfach sich findenden Berührungen mit späteren Stellen: zu 1_{13} vgl. Jer. 30_8 Jes. 10_{27} 14_{25} Ps. 2_3; $2_{1a\alpha}$ ist Zitat aus Jes. 52_7; zu 2_{1b} vgl. Jo. 4_{17}.

Die echte Profetie Nahums, zu welcher die Überschrift 1_{1b} gehört, liegt in zwei längeren Dichtungen $1_{11.\,14}$ $2_{2.\,4-14}$ und 3_{1-19} vor. Da sie das Bestehen Ninives und des Assyrerreiches voraussetzen, gehören sie vor 607/6. Die Bezugnahme auf die Eroberung des ägyptischen Thebens 663 (3_{8-10}) gibt den terminus a quo. Zwischen diesen Terminen bleibt für die Datierung Spielraum. Am ehesten denkt man wohl an die Zeit, da die Macht Assyriens bereits im Sinken war; doch ist es nicht nötig, kurz vor 607 zu datieren. Die Meinung, die Weissagung Nahums setze schon den Anfang der Belagerung Ninives voraus, verkennt das Wesen der Profetie.

---

[1]) Auch auf אלהי מרום (6_6) und die allgemeine Anrede an den Menschen (6_8) macht Marti aufmerksam.

[2]) L. מיד יצרה עוד statt מיד הערה. מועד ist *ἐκκλησία*.

Die Aufzeichnungen Nahums sind in späterer Zeit durch das Psalmfragment $1_{2a. 3b-8}$ und das Flickwerk in 1_9—2_3 vermehrt worden. Das alte Orakel erhielt dadurch einen allgemeineren eschatologischen Sinn und eine ausdrückliche Beziehung auf die künftige Erlösung Israels. Dieses redigierte Nahumbuch erhielt die Überschrift 1_{1a}.

8. Habbakuk.

Der Inhalt des Buches Habbakuk ist folgender: 1_1 Titel; 1_{2-4} Klage (im Psalmstil) über die Not der Zeit (rechtlose Zustände, Bedrängnis des Frommen durch den Gottlosen); 1_{5-10} ein Gottesspruch, welcher mit dem Zitat von Jes. 29_9 beginnt und das Auftreten der Chaldäer[2] weissagt, die als unbezwingliche Welteroberer geschildert werden[3]; 1_{12-13} erneute Klage (im Psalmstil) über den Gottlosen (zu Gericht und Strafe hat Jahwe den Feind verordnet, aber nicht zur Bedrückung des Frommen); 1_{14-16} Fortsetzung der Schilderung des Chaldäers, der die Menschen im Netze fängt[4]. Die Frage 1_{17} (wie lange soll das noch dauern?)[5] leitet über zu 2_{1-4}: der Profet erhält auf seine Klage in einer Vision die tröstliche Antwort Jahwes von der Nähe des Endes, der Vernichtung des Gottlosen[6] und dem Leben des Frommen. Es folgen in 2_{5-19} sechs Weherufe über den Gottlosen. Im gegenwärtigen Texte meinen diese den Chaldäer, seine Ländergier, Ausplünderung anderer Völker, Blutvergießen und Vergewaltigung der Erde, Bau von Städten und Festungen und Verehrung stummer Götzenbilder. Aber ursprünglich haben diese Weherufe weder mit den Chaldäern noch überhaupt mit einem fremden Volke oder Weltherrscher etwas zu tun, sondern richten

---

[1]) Vgl. auch Jes. 5_{12} 7_9 28_{16} und zur Beschreibung des Feindes 5_{26-29}. Die meist vorgezogene Lesart der LXX 1_5 בגדים statt בגוים beruht vielleicht nur auf Angleichung an 1_{13} 2_5.

[2]) LXX A Q II (Minuskeln) liest *τους Χαλδαιους τους μαχητας*. Daraus schließen verschiedene Exegeten auf ein ursprüngliches גבורים, zu welchem את־הכשדים Glosse sei; aber eine solche Streichung der Chaldäer scheint mir nicht genügend begründet zu sein, ebensowenig wie die Korrektur von כשדים in כתים (= Griechen vgl. 1. Mkk. 1_1 8_5).

[3]) 1_{11} ist jedenfalls nicht die ursprüngliche Fortsetzung von 1_{5-10} (vgl. das Perfektum). Am ehesten ist der Vers als Glosse im Sinne von Jes. $10_{5\,ff.}$ anzusehen (Guthe).

[4]) Die ursprüngliche Zusammengehörigkeit von v. 14 und 15 springt in die Augen, die 2. Person in v. 14 ist unter dem Einfluß von v. 12 f. entstanden; lies ויכשה. v. 15b verträgt sich stilistisch nicht mit v. 16. Ob auch v. 16 als sekundär anzusehen ist, ist fraglich.

[5]) 1_{17} ist vielleicht zu lesen: הלעלם ירוק חרבו וחמיד יהרג גוים לא יחמול.

[6]) Der Text von 2_{4a} ist verderbt.

sich an Privatleute und schelten deren unersättliche Habgier ($2_{5\,a\,b\,\alpha}$)[1], Härte gegen die Schuldner ($2_{6\,b\,7\,a}$), unredliche Bereicherung (2_{9-10}), verschwenderische Baulust bei brutaler Behandlung des Arbeitsvolkes ($2_{12.\,11}$)[2], Rücksichtslosigkeit gegen die Mitmenschen, rohe Vernichtung der Bäume und Tierquälerei ($2_{15-17\,a}$), Verehrung von Bildern aus Holz und Stein, Gold und Silber (2_{19}). Höchst mühselig sind diese profetischen Drohworte durch bildliches Verständnis zu Spottversen (vgl. $2_{6\,a}$) der Völker auf den Weltherrscher umgedeutet worden. 2_{20} leitet zum Folgenden über: einer Ankündigung des Kommens Jahwes zum Endgericht, welches in Kap. 3 beschrieben wird. Dies Kapitel ist ein Psalm, dessen technische Beischriften[3] beweisen, daß derselbe einmal in einem kultischen Ritualbuche gestanden hat und von dort übernommen wurde; er wird dort auch bereits die Überschrift 3_1 getragen haben, die nicht von gleicher Hand wie 1_1 stammt.

Die Analyse lehrt, daß das Habbakukbuch ein äußerst kompliziertes Gebilde ist und daß die Behauptung seiner Einheitlichkeit die literarischen Rätsel des Buches nicht löst. Andererseits ist gegen den Vorschlag, die älteren Stücke $1_{1.\,5-10.\,14-15\,a}$ und 2_{5-19} seien mit einem jungen, ursprünglich an den Rand geschriebenen Psalm $1_{2-4.\,12\,a.\,13}$ 2_{1-4} mehr oder minder zufällig vermengt worden, einzuwenden, daß das Habbakukbuch immerhin einen deutlichen Gedankenfortschritt erkennen läßt. Man wird darum anzunehmen haben, daß das vorliegende Buch von einer planmäßig arbeitenden Hand mit Benutzung älterer Vorlagen geschaffen worden ist. Als solche Vorlagen erweisen sich durch die Analyse die Profetie $1_{5-10.\,14-15\,a.\,(16\,?)}$, die Weherufe ($2_{5\,a\,b\,\alpha.\,6\,b-7\,a.\,9-10.\,12.\,11.\,15-17\,a.\,19}$) und der Psalm ($3_{1-19}$)[4]. Die Profetie weissagt die Eroberung der Welt durch die Chaldäer, wird also wohl — falls die Nennung der Chaldäer in 1_6 ursprünglich ist — um 605 entstanden sein. Das Alter der Weherufe ist nicht genauer zu bestimmen; sie erinnern am ehesten an Jer. $22_{13\,ff.}$, könnten also, wenn auch die Beziehung auf König Jojakim selbst nicht erweislich ist, doch aus dessen Zeit (608—597) stammen (zu 2_{19} vgl. Jer. 2_{27}); doch wäre auch eine spätere Entstehung möglich. Der Psalm gehört, wie die verwandten

---

[1]) Der Anfang von 2_5 ist verderbt, wird aber nach Analogie der folgenden Sprüche mit הוי begonnen haben.

[2]) Die Umstellung von V. 11 und 12 ist nicht unbedingt nötig; V. 11 könnte auch zu V. 9—10 gezogen werden; doch ist ohne v. 11 der Weheruf v. 12 reichlich kurz.

[3]) על שגיונות v. 1, סלה v. 3. 9. 13, [ל]מנצח בנגינותי[ך] v. 19.

[4]) Man könnte Kap. 3 auch als nachträglichen Anhang an 1_1—2_{19} (bezw. 2_{20}) betrachten; indes ziehe ich die oben vertretene Annahme vor, weil weder 2_{19} noch 2_{20} einen genügenden Buchschluß abgeben und 2_{20} schon zu $3_{1\,ff.}$ überzuleiten scheint.

Lieder im Psalmbuch, in nachexilische Zeit, was auch aus der Bezeichnung Israels als des „Gesalbten“ (3_{13}) hervorgeht.

Die in der Sprache der Psalmen redenden Verbindungsstücke zwischen diesen drei Vorlagen werden im wesentlichen dem Verfasser des Buches zuzuweisen sein, der also in spätere nachexilische Zeit gehört. Dahin weist auch der Titel 1_1 mit der Bezeichnung massā (Orakel) (vgl. Nah. 1_1 Jes. 13—23 Sach. 9_1 12_1 Mal. 1_1). Der Verfasser, der als Kind der Spätzeit kein origineller Dichter mehr war und ältere Stücke für sein Werk verwendete, scheint den Untergang Babylons, d. h. Persiens oder des Seleuzidenreiches, weissagen zu wollen. Er beginnt mit einer Schilderung der drückenden Not der frommen Judenschaft, die unter der gottlosen Herrschaft seufzt, beschreibt darauf mit Benutzung einer älteren Profetie das erste Auftreten der „Chaldäer“ und das rücksichtslose Regiment des Weltherrschers und erhält von Jahwe die Verheißung seines baldigen Sturzes im Endgericht; es folgen dann die Weherufe auf den Völkerherrscher (wieder mit Benutzung älteren Materials) und die Schilderung der Erscheinung Jahwes und Rettung seines Volkes.

Wer Habbakuk war — ob der Verfasser der Profetie oder (und) der Weherufe oder der Zusammensteller des Buches — ist nicht auszumachen. Der Name Habbakuk (griech. *Ἀμβακούμ*) gehört der assyrischen Sprache an, in welcher er ein Gartengewächs (ḥambaḳūḳu) bezeichnet; vor dem Exil sind sonst assyrisch-babylonische Namen bei den Juden nicht belegt.

9. Sefanja.

Das Sefanjabuch, überschrieben durch den Titel 1_{1a} (mit sekundärer Datierung 1_{1b}), beschreibt in Kap. 1 das Gericht über Juda, in Kap. 2 das Gericht über eine Reihe anderer Völker. Der Eingang von Kap. 1 ist gegenwärtig zu einer Ankündigung des universalen Weltgerichtes ausgestaltet; nach 1_{2-3} wird alles auf Erden vernichtet[1]. Eine solche universale Beschreibung des Gerichts ist, wie schon die Wendung mē'al pᵉnē hā'ᵃdāmā („vom Ackerboden“) (1_2) nahezulegen scheint, nicht ursprünglich. Sefanja redete nicht vom Weltgerichte, sondern von einem schweren Gerichte über Juda und eine begrenzte Gruppe von Völkern[2]. Die Profetie gegen Juda Kap. 1 wird im vorliegenden Texte in eine Reihe von Einzelsprüchen zer-

[1]) LXX läßt כל weg.

[2]) Zutat ist jedenfalls v. 3b, der nur v. 2 wiederholt. Sekundär ist aber auch die Bedrohung der Gottlosen 3aβ, deren spezielle Heraushebung nach dem vorhergehenden אדם nicht angebracht ist.

legt, die durch die üblichen eschatologischen Floskeln[1] eingeleitet werden; daß diese sekundär sind, zeigt am deutlichsten 1_8: die Floskel selbst redet in 3. Person von Jahwe, der echte Spruch in 1. Person. Die Worte in $1_{8a\beta b.\ 9}$ aber sind schwerlich der Anfang eines selbständigen Spruches, und können ebensowenig Fortsetzung von 1_7 sein; sie werden also wohl ursprünglich mit 1_{2-6} zusammenhängen. Da ūfāḳadtī ʿal („und ich werde heimsuchen") $1_{8.\ 9}$ auch in 1_{12} wiederkehrt, wird man mindestens 1_{2-13}, vermutlich sogar das ganze Kapitel für eine zusammenhängende Dichtung ansehen dürfen. Der offenbar pentametrische Text ist durch mancherlei Zusätze vermehrt worden. Als größere Zutaten sehe ich außer den eschatologischen Floskeln an: $1_{3a\beta b\ 6.\ 7^2.\ 11b^3.\ 13b^4.\ 18^5}$; doch ist auch der so übrigbleibende Text (abgesehen von vielfachen Textkorruptionen) kaum als intakter Sefanjatext anzusehen.

Kap. 2 enthält im vorliegenden Texte nach einer einleitenden Anrede ($2_{1-2a\,[2b-3]}$) Profetien gegen die Filister (2_{4-7}), Moabiter und ʿAmmoniter ($2_{8-10\,[11]}$), Kuschiten (2_{12}) und Assur (2_{13-15}). Der Eingang von $2_{1-2a\,[2b-3]}$[6] ist nicht mehr verständlich, soll aber offenbar die folgenden Heidenorakel vorbereiten und scheint nach Analogie von Jes. 29_9 (vgl. Hab. 1_5) formuliert zu sein. Das Filisterorakel 2_{4-7} ist stark glossiert[7]. Das Orakel gegen die Moabiter und ʿAmmoniter (2_{8-10}) ist nachexilisch, 2_{11} ein Zusatz dazu, der an Deuterojesaja erinnert. Die Bedrohung der Kuschiten 2_{12} ist als echt anzusehen; sie knüpft durch gam („auch") an Früheres (2_{7a}) an; da sie nur einen einzigen Vers umfaßt, muß sie entweder Fragment sein oder aber, was sich metrisch empfiehlt, mit dem Folgenden zusammengenommen werden. Von dem Assurorakel kann nur $2_{13-14b\alpha}$ echt sein, während $2_{14b\beta}$ wohl Dittografie der folgenden Buchstaben und 2_{15} ein Füllsel von Zitaten aus Jes. 23_7 47_8 Jer. 50_{23} 19_8 Zeph. 2_{14} ist. Es ergibt sich, daß auch die Heidenorakel $2_{1.\ 2a.\ 4.\ 5.\ 6.\ 7a.\ 12-14b\alpha}$ einen ursprünglichen literarischen Zusammenhang bildeten.

---

[3]) והיה ביום זבח יהוה v. 8, והיה ביום ההוא v. 10, והיה בעת ההיא v. 12.

[2]) Marti versucht v. 7 zu halten, indem er ihn an die Spitze des Ganzen vor v. 2 stellt. Aber v. 7 nimmt nur v. 14 vorweg. Zu 7a vgl. Sach. 2_{17} Hab. 2_{20}; $7b\alpha = 14a\alpha$; $7b\beta$ ist nur die Interpretation des הם מפני יהוה; vgl. dazu Jer. 46_{10} und Jes. 13_3.

[3]) Vgl. Marti zur Stelle. Der Vers ist hexametrisch.

[4]) Vgl. Am. 5_{11}.

[5]) $18a\alpha$ = Hes. 7_{19} (vgl. Zeph. 1_{15}); $18a\beta$ = Zeph. $3_{8b\beta}$; 18b scheint das Weltgericht zu meinen (הארץ vgl. mit האדמה 1_2).

[6]) $2b\alpha$ und $2b\beta$ sind eine Glosse in zwei Varianten. V. 3 unterbricht die Bedrohung der Heiden durch Mahnung an die Frommen und weist schon durch die Termini עני הארץ, ענוה in nachexilische Zeit.

[7]) Vgl. Marti zur Stelle. Streiche in v. 5: דבר יהוה עליכם sowie כנען und stelle die Glieder im zweiten Verse um; lies in v. 6 וְהָרִית und streiche חבל הים und כרת; streiche $7a\alpha b\beta$; $7a\beta b\alpha$ ist echt, aber korrumpiert.

Kap. 3 beginnt mit der dichterischen Bedrohung einer ungenannten Stadt, in der man nach $2_{13-14\,b\,\alpha}$ (14 b β. 15) Ninive erwarten sollte, während der Inhalt sofort klar macht, daß der Dichter Jerusalem meint. Schon daraus geht hervor, daß Kap. 3 nicht ursprüngliche Fortsetzung der Sefanjaprofetie in Kap. 1—2, sondern sekundäre Zutat ist[1]. Das ganze Kapitel ist eine nachexilische, durch mehrere Zusätze $3_{9-10.\,16.\,20}$ nachträglich erweiterte eschatologische Komposition, die als Anhang zu Kap. 1—2 von redaktioneller Hand verfaßt wurde; der Redaktor mag dabei vielleicht Vorlagen benutzt haben, wodurch seine Arbeit den konglomeratartigen Charakter erhielt, der auch bei anderen ähnlichen Kompositionen zu beobachten ist.

Das vorliegende Sefanjabuch erweist sich demnach als Werk einer nachexilischen Redaktion, von welcher der Anhang $3_{1-8.\,11-15.\,17-19}$ und außerdem wohl ein Teil der Zutaten zu Kap. 1—2 stammt.

Die Schrift Sefanjas, die dem nachexilischen Redaktor vorlag, ist in dem Kerne der ersten beiden Kapitel erhalten. Ihr Inhalt war eine Bedrohung des götzendienerischen Jerusalems und der Filister, Kuschiten und Assyrer (Ninive). 1_{4-5} weisen jedenfalls vor Josias Reform; andererseits scheinen 1_{16} 2_1 schon Bekanntschaft mit älteren Profetenschriften zu verraten (vgl. Am. 2_1 Jes. 2_{15} 29_9). Die Echtheit von 1_7 scheint mir nicht so sicher zu sein, wie meist angenommen wird; deshalb dürfte auch die Beziehung der „Geladenen" Jahwes auf die Skythen nicht zweifellos sein. Falls die alte Überschrift $1_{1\,a}$ als Ahnherrn Sefanjas den König Hiskia meint[2] und Hiskias Geburt bald hinter 750 (vgl. 2. Kg. 18_2) zu setzen wäre, so könnte bei runder Einschätzung der Zeugungsalter auf 25 Jahre die Geburt Sefanjas bald hinter 650 gesetzt werden; er könnte dann als junger Mann kurz vor der Reform Josias aufgetreten sein[3]. Ob die ursprüngliche Zusammenstellung der Sefanjasprüche von der Hand Sefanjas selbst oder der eines Jüngers stammt, ist nicht auszumachen.

---

[1]) Schon der Sprachgebrauch in 3_{1-7} weist, wie Wellhausen gezeigt hat, in späte Zeiten. פקד על steht 3_7 in anderem Sinn als Zeph. $1_{8.\,9.\,12.}$ 3_8 bezieht sich auf das Völkergericht. 3_{9-10} gibt dem drohenden Verse 3_8 eine verheißende Wendung und unterbricht den Zusammenhang von 3_8 und $3_{11\,ff.}$, wird also nachträglich eingeschaltet worden sein. 3_{11-13} verheißt die Rettung Zions trotz seiner Sünden, die Austilgung der stolzen Frevler und die Erhaltung des Restes (nachexilisch vgl. עם עני ודל, שארית ישואל). $3_{14-15.\,17}$ eine Aufforderung an Zion zum Jubel über seine Erlösung von den Feinden (3_{16} Zutat); 3_{18-19} ein (im Anfang korrumpierter) Gottesspruch, der Israel die Befreiung von Schmach und Hohn seiner Bedrücker, Sammlung der Zerstreuten und großen Ruhm auf Erden verheißt. 2_{20} ist ein prosaischer Zusatz, der den Inhalt von 3_{19} variiert.

[2]) 2. Kg. 20_{18} ist kein Argument dagegen.

[3]) Der Name seines Vaters begegnet auch Jer. 36_{14} (im Jahre 604).

10. Haggai und Sacharja 1—8.

Das Haggaibuch berichtet über vier, auf den Tag datierte Reden Haggais aus der zweiten Hälfte des Jahres 520. In seiner vorliegenden Gestalt ist es kein Werk des Profeten, wie die in 3. Person über ihn referierende Form der Darstellung und die respektvolle Titulierung des Profeten ($1_{1.[3].12}$ $2_{1.10}$) zeigen. Indes beweist die frische und lebendige Wiedergabe der Profetenworte, die genauen Daten und die Verheißung der messianischen Königswürde an Serubbabel (2_{23}), daß das Referat sich, wenn nicht auf eigene Aufzeichnungen des Profeten, so doch mindestens auf zeitgenössische Kenntnis über ihn gründet[1].

Ähnlich liegen die Dinge in Sach. 1—8. Auch diese Kapitel sind in ihrer vorliegenden Gestalt kein Werk des Profeten Sacharja. Gleich die mit Hagg. 1_1 $2_{1.10.20}$ übereinstimmenden Einführungen in 3. Person Sach. $1_{1.7}$ $7_{1.8}$ legen das nahe. Als authentische Aufzeichnungen des Profeten sind jedenfalls die Ichberichte in Anspruch zu nehmen, d. h. der zusammenhängende Zyklus von acht Traumvisionen sowie die in der 1. Person eingeleiteten Gottesworte[2] und die Erzählung 6_{6-15}. Eine redaktionelle Hand hat diese Stücke zusammengestellt und, wie es scheint, durch mancherlei Zutaten erweitert. Letzteres zeigt sich am deutlichsten in Kap. 7—8. Unter den zehn durch gleichmäßige Formeln eingeleiteten Gottesworten des 8. Kapitels ist nur das achte (8_{18-19}) durch einen Satz in der Ichrede des Profeten eingeführt: „da erging das Wort Jahwes der Heere an mich also“. Inhaltlich greift dieses Gotteswort über 7_7—8_{17} auf die Verse

---

[1]) Sekundäre Zutaten im Buche sind $1_{3.13}$ $2_{5a.11a.17}$. Umstritten ist das Datum 1_{15}: es kann nicht einheitlich sein; die Monatsangabe בששר ist stilistisch unhaltbar; streicht man sie, so könnte die Jahresangabe, wenn man sie nicht lieber auch streicht, zur Not zu 2_1 gezogen werden; als ursprünglich bliebe das Tagesdatum „am 24. Tage des Monats“. Dieses könnte dann den Beginn der Bauarbeiten datieren (l. vielleicht besser מיום), falls die 24 nicht erst aus $2_{10.20}$ von einem Interpolator erschlossen (und nachträglich durch בששר mit 1_1 2_1 ausgeglichen) worden ist. Rothstein sieht in dem Datum 1_{15a} die Einführung des Abschnittes 2_{15-19}, der an falsche Stelle gerückt sei. Das ist möglich, aber nicht nötig. Die Beziehung von העם הזה 2_{14} auf die Samaritaner scheint mir nicht erwiesen, zumal sich derselbe Ansdruck in 1_2 auf die Jerusalemer bezieht. Die Betonung der gegenwärtig noch vorhandenen Unreinheit 2_{14} ist durch die vorhergehende Versicherung göttlichen Beistandes nicht ohne weiteres ausgeschlossen (2_{1-9}); auch im Februar 519 wird ja die Unreinheit des Hohenpriesters, d. h. der Gemeinde, von Sacharja (3_{1-7}) noch vorausgesetzt.

[2]) 4_{6b-10a} gehört anerkanntermaßen nicht in die fünfte Vision. Ob die Verse mit Duhm ursprünglich als ein Bestandteil der vierten Vision (hinter 3_{8a}) zu betrachten sind, ist mir nicht ganz sicher; sie könnten auch ein sonst versprengtes, jedenfalls echtes, Fragment sacharjanischer Aufzeichnungen sein.

7_{1-6} zurück, die gleichfalls im Ich des Profeten berichten. 7_{1-6} 8_{18-19} sind darnach vielleicht der ursprüngliche sacharjanische Kern der Kapitel. Während 7_{5-6} Gottesrede sind, geht der Redaktor in 7_7 in die 3. Person Jahwes über; in 7_{8-12} setzt er nach einer neuen Einführungsformel („da erging das Wort Jahwes an Sacharja also") diese Rede in 3. Person fort, aus der er in 7_{13-14} durch unbeholfenen Übergang wieder in die Gottesrede einlenkt. Die Strafreden und Verheißungen in 7_7—$8_{17.\ 20-23}$ sind inhaltlich vulgärer Art und lehnen sich in Ausdrücken und Wendungen auf Schritt und Tritt an andere Stellen an[1]. Ähnliche Beobachtungen kann man in der Einleitung des Buches 1_{2-6} machen[2], an der die Hand des Redaktors wohl auch stärker beteiligt ist. Noch verschiedene andere Stücke machen den Eindruck von Zutaten, vor allem 2_{10-17}, ein den Zusammenhang

---

[1]) 7_7: הנביאים הראשונים = Sach. 1_4 7_{12} (ähnliche Hinweise auf die Ermahnung durch (ביד) die alten Profeten häufig: 2. Kg. $17_{13.\ 23}$ 21_{10} 24_2 Esr. 9_{11} Dan. 9_{10} vgl. Jer. 7_{25} 25_4 26_5 29_{19} 35_{15} 44_4 Sach. 1_6 Dan. 9_6); ירושלם וערים סביבותיה ähnlich Jer. 17_{26} 32_{44} 33_{13}. 7_9: משפט אמת שפטו vgl. Sach. 8_{16} Hes. 18_8 Dt. 16_{18} Jer. 5_{28}; חסד ורחמים vgl. Hos. 2_{21} Jes. 63_7 Jer. 16_5 Ps. 25_6 103_4. 7_{10}: ואלמנה ויתום גר ועני אל תעשקו = Jer. 7_6 (22_3) (vgl. ähnliche Zusammenstellungen oft bei Dt, auch Ex. $20_{20\,f.}$ Hes. $22_{7.\ 29}$ Mal. 3_5); ורעת איש אחיו אל תחשבו בלבבכם = Sach. 8_{17} (חשב רעה Gen. 50_{20} Jer. 18_8 48_2 Mi. 2_3 Nah. 1_{11} Ps. 35_4 41_8 140_3 Neb. 6_2). 7_{11}: וימאנו להקשיב (vgl. Jer. 11_{10} 13_{10} Neh. 9_{17}, auch Sach. 1_4); ויתנו כתף סוררת = Neh. 9_{29} (vgl. Dt, Jer. 7_{26} 17_{23} 19_{15} 2. Kg. 17_{14} Neh. $9_{16\,f.\ 29}$ Chr.); ואזניהם הכבידו משמוע vgl. Jes. 6_{10}. 7_{12}: ולבם שמו שמיר vgl. Hes. 3_9; ביד הנביאים הראשונים = Sach. 7_7; ויהי קצף גדול (vgl. Sach. $1_{2.\ 15}$ 2. Kg. 3_{27} Jer. 21_5 32_{37} Chr.), 7_{13}: ולא שמעו oft bei Jer. u. a. 7_{14}: כל הגוים אשר לא ידעום oft seit Dtn; מעבר ומשב = Sach. 9_8; ארץ חמדה = Jer. 3_{19} Ps. 106_{24}; 8_2: קנאתי לציון קנאה גדולה = Sach. 1_{14}; 8_3: שבתי אל ציון vgl. Sach. 1_{16}; ושכנתי בתוך ירושלם = Sach. 8_8 vgl. $2_{14.\ 15}$; 8_6: שארית העם הזה = $8_{11.\ 12}$ vgl. Hagg. $1_{12.\ 14}$ 2_2. 8_7: vgl. Jes. 43_5 u. ähnl. 8_8: והיו לי לעם ואני אהיה להם לאלהים = Jer. 7_{23} 11_4 24_7 30_{22} $31_{1.\ 33}$ 32_{38} Lev. 26_{12} Hes. 11_{20} 14_{11} 36_{28} $37_{23.\ 27}$ vgl. Sach. 2_{15}. באמת ובצדקה = 1. Kg. 3_6 (vgl. Jer. 4_2 Jes. 48_1). 8_9: תחזקנה ידיכם = Sach. 8_{13} vgl. Hagg. 2_4. להבניות = Hagg. 1_2. 8_{12}: Zu שלום vgl. Hagg. 2_9; שאריית העם הזה vgl. Hagg. 1_{10}; והארץ תתן את־יבולה והשמים יתנו טלם s. o.; 8_{13}: הייתם קללה בגוים vgl. Jer. 24_9 44_8 (25_{18} 42_{18} $44_{12.\ 22}$ 2. Kg. 22_{19}); אל־תיראו = Sach. 8_{15} Hagg. 2_5; תחזקנה ידיכם s. o.; בית יהודה ובית ישראל oft, bes. bei Jer. 8_{14}: זממתי להרע לכם vgl. Sach. 1_6; der Hinweis auf die Väter typisch in deuteronomistischen Stellen. קצף hi. Dt. $9_{7.\ 8.\ 22}$ Ps. 106_{32}. 8_{15}: אל־תיראו s. o. 8_{16}: s. zu 7_{9-10}. 8_{17}: שבעת שקר vgl. Sach. $5_{3.\ 4}$. $8_{21\,f.}$: לחלות את־פני יהוה vgl. Sach. 7_2. 8_{22}: עמים רבים וגוים עצומים vgl. Mi. 4_3.

[2]) 1_2 קצף vgl. 7_{12} s. o.; der Hinweis auf die Sünde der Väter typisch deuteronomistisch. $1_{3\,a\beta\,b\alpha}$ = Mal. 3_7 vgl. Sach. 1_{16} 8_3 u. a. 1_4: הנביאים הראשונים vgl. $7_{7.\ 12}$ s. o.; שובו נא מדרכיכם הרעים וממעלליכם הרעים vgl. Jer. und ähnl.; ולא שמעו ולא הקשיבו אלי vgl. 7_{13} und bei Jer. u. a. $1_{6\,a\alpha}$ lauter deuteronomistische, jeremianische u. ähnl. Wendungen; כדרכינו וכמעלליגו vgl. Hes. 24_{17} 36_{17} u. a.; עשה-זמם vgl. Klg. 2_{17} Jer. 51_{12}. — Daß der Text in Unordnung ist, zeigt das אלהם 1_3, welches sich nicht auf die vorhergenannten Täter bezieht.

ungeschickt störender Abschnitt[1], vielleicht auch 1_{16-17}[2] 3_{10}[3]. Ob diese Stücke sacharjanisch sind, muß dahingestellt bleiben. Sach. 1—8 ist, wie diese Beobachtungen zeigen, ebenso wie das Haggaibuch, die Arbeit eines Redaktors, der mit Benutzung sacharjanischer Aufzeichnungen das vorliegende Schriftstück verfaßte. Bemerkenswert ist die Verwandtschaft der Redaktion mit der des Haggaibuches. Beide stimmen überein in der Art der Datierungen und der Verwendung des Titels „Profet". Mehrfach beobachtet man im Sacharjabuche Beziehungen zum Haggaibuche: Sach. 8_{10a} scheint auf die dort berührten Zustände der Gemeinde anzuspielen (Hagg. $1_{6.9ff.}$ $2_{16.19}$), Sach. 8_{12} geht deutlich auf Hagg. 1_{10} ($2_{9.19}$) zurück. Sach. 8_9 paßt schlecht in den Mund Sacharjas selbst und ist wohl ein Hinweis auf die Profeten Haggai und Sacharja. Es ist deshalb zu erwägen, ob nicht beide Büchlein von gleicher Hand redigiert, ja vielleicht ursprünglich als ein einziges Schriftstück verfaßt worden sind; das Sacharjabuch ist ohne Überschrift[4]. Auch die ähnlichen Glossierungen beider Bücher scheinen auf ein zeitweilig gemeinsames Schicksal von Hagg. 1—2 und Sach. 1—8 hinzudeuten[5]. Ob die Zeit der Redaktion vor Darius II. (423—404) stattfand, ist zwar aus der unnummerierten Nennung des ersten Darius nicht sicher zu erschließen, da die Daten des Buches den authentischen Aufzeichnungen entnommen sind. Auf die Messianität Serubbabels wird in den Gottessprüchen Sach. 7—8 nicht mehr bezug genommen. Nachredaktionell sind die gewaltsamen Korrekturen, welche die Weissagungen von Serubbabels Königtum beseitigen und an Serubbabels Stelle den „Sproß" Davids (3_8 6_{12}) oder den Hohenpriester Josua (3_9 6_{6-15}) setzen[6]. Auch die Glossen Hag. 1_{13} Sach. $2_{13.15}$ 4_9 6_{15} mögen sich aus dem Interesse erklären, die durch jene messianischen Weissagungen zweifelhaft gewordene Richtigkeit der Profetie Haggais und Sacharjas kräftig zu unterstreichen.

---

[1]) Der Abschnitt zeigt allerlei Parallelen zu andern Stücken: 2_{10}: מארץ צפון nach Sach. $6_{6.8}$ vgl. Jer. 3_{18} 16_{15} 23_8 31_8; ארבע רוחות השמים vgl Sach. 6_5 (Jer. 49_{36} Hes. 37_9 42_{20} Dan. 8_8 11_4 1. Chr. 9_{24}, auch Jes. 11_{12}). 2_{13}: הנני מניף ידי עליהם vgl. Jer. 11_{15} 19_{16}. 2_{14}: רני ושמחי בת ציון vgl. Zeph. 3_{14} (Jes. 12_6 54_1 Jo. 2_{21}). $2_{14f.}$: ושכנתי בתוכך vgl. Sach. $8_{3.8}$. 2_{15}: ונלוו vgl. Jes. 14_1 $56_{3.6}$ Jer. 50_5 Est. 9_{27}; והיו לי לעם s. zu Sach. 8_8. 2_{16}: ובחר עוד בירושלם = Sach. 1_{17}. 2_{17}: מפני יהוה . . . . הס vgl. Zeph. 1_7 Hab. 2_{20}: ממעון קדשו = Jer. 25_{30} (Dt. 26_{15}).

[2]) 1_{16}: ינטה על־ירושלם וקו[ה] steht in merkwürdigem Widerspruch zu 2_{5-9}. Zu שבתי לירושלם vgl. Sach. 8_3; ובחר עוד בירושלם = Sach. 2_{16}. Wechsel der Person in 1_{17}.

[3]) Vgl. dazu 1. Kg. 5_5 Mi. 4_4.

[4]) Der Versuch Martis (bei Kautzsch[3]), eine solche Überschrift zu konstruieren, erscheint mir gewaltsam. [5]) Vgl. Hag. 2_{18} mit Sach. 8_9.

[6]) Hagg. 2_{23} schien offenbar der Korrektur nicht bedürftig.

11. Sacharja 9—14.

In Sach. 9—14 Mal. 1—3 hat ein Sammler Stücke sehr verschiedener Art zusammengestellt, die er durch die dreimal wiederholte Überschrift „Orakelspruch des Wortes Jahwes“ (massā d^{e}bar Jahwā Sach. 9_1 12_1 Mal. 1_1) in drei Abschnitte zerlegte. Daß diese Einteilung dem Stoffe willkürlich aufgezwungen ist, zeigt schon die Auseinanderreißung der zusammengehörigen Stücke Sach. 11_{4-17} und 13_{7-9}, die auf diese Weise in zwei verschiedene Teile geraten sind.

Sach. 9—14 zerlegt sich in folgende Stücke:

a) Profetische Dichtungen 9_1-11_3: $9_{1-7.9-10}$[1] (sechs Strofen zu je 3 + 3 Stichen): vom Siege Jahwes über Syrien, Phönike und Philistäa und von der Weltherrschaft des messianischen Königs.

$9_{11}-10_{2a}$[2] (sieben Strofen zu je 2 Hexametern): vom Siege Judas und Efraims [über die Griechen][3] und vom Segen der messianischen Zeit, der von Jahwe, nicht von den Götzen kommt.

10_3-11_3 (zehn Strofen zu je 2 Hexametern): vom Kampfe Judas und Efraims gegen die Fremden, der Heimführung der Diaspora aus Ägypten und Syrien und dem Sturz dieser Reiche[4].

b) Prosaerzählung 11_{4-17} 13_{7-9}: symbolische Handlungen des Profeten mit Weissagung[5].

---

[1]) 9_8 scheint prosaischer Zusatz zu sein.

[2]) 10_{2b} ist wohl Zusatz.

[3]) Vielleicht Glosse.

[4]) 9_1-11_3 ist im gesamten Umfange nachexilisch: das lehrt z. B. die Charakteristik des Messias als „demütig“ (ʿānī 9_9), die Voraussetzung des Exils Judas und Efraims (10_6), das Bestehen einer judäisch-efraimitischen Diaspora in Ägypten und Syrien (10_{10}). Das ägyptische Königtum (10_{11}) würde in die Diadochenzeit weisen. Hiergegen beweist die Erwähnung der תרפים 10_2 nichts; es ist höchst unsicher, ob dieser Ausdruck im Alten Testament überall das Gleiche bedeutet, und es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Wort ebenso wie גלולים (Schmutz), שקוץ (Scheusal), בשת (Schande) erst von jüdischen Schriftgelehrten z. T. andern Götzennamen substituiert worden ist. Die Etymologie des Wortes ist dunkel; es kann mit mischn. תֹּרֶף, Fäulnis, Obszönität zusammenhängen (M. Jastrow, A Dictionary of the Targumim, the Thalmud etc. 1886—1903 p. 1658. 1701).

[5]) Zu einer metrischen Lesung dieses Stückes (Duhm) kann ich mich nicht verstehen. Die historische Ausdeutung des Abschnittes ist noch ganz dunkel. Die einen beziehen es auf die letzte Zeit des alten Israels vor 721 und deuten die drei in einem Monate beseitigten Hirten (11_{8a}) entweder auf Jerobeam II. (41 Jahre), Sacharja (6 Monate) und Schallum (1 Monat) oder auf Sacharja (6 Monate), Schallum (1 Monat) und Menahem (10 Jahre). Schon die beigefügten Angaben der Regierungszeiten zeigen, daß diese Deutung nicht paßt. Daß der Abschnitt nachexilisch ist, ergibt sich ohne weiteres daraus, daß $11_{16.(9)}$ eine deutliche Nachahmung von Hes. 34, und die zwei Stäbe offenbar eine Nachbildung von Hes. $37_{15\,ff.}$ sind; auch 13_{8-9}

c) Zehn eschatologische Sprüche 12_1—13_6 (durch stereotype Formeln eingeleitet: $12_{2.\,3.\,4\,f.\,6\,f.\,8?\,9\,f.\,11-14}$ $13_{1.\,2\,f.\,4-6}$): von der Vernichtung der Heiden vor Jerusalem, der feierlichen Bußtrauer der Jerusalemer und der Reinigung des Landes vom Götzendienst[1].

---

erinnert an Hes. 5_{1-4}. Indes macht auch die heute beliebte Deutung auf die Ereignisse kurz vor der Makkabäererhebung Schwierigkeiten, ganz abgesehen davon, daß jede solche Datierung an der Stelle Sir. 49_{10} scheitert, welche das Zwölfprofetenbuch als fertige Sammlung kennt. Die Deutung darf ihren Ausgangspunkt schwerlich bei dem Satze 11_{8a} nehmen, der vielleicht Glosse ist, da sein Subjekt nicht der Profet, sondern offenbar Jahwe ist. Der in 1. Person erzählende profetische Schriftsteller berichtet von symbolischen Handlungen, die er vorgenommen habe. Jahwe befahl ihm, die von den Käufern und Verkäufern (d. h. heidnischen Herrschern) und von den Hirten (d. h. einheimischen Leitern) mißhandelten Schafe zu weiden (11_5; 11_6 ist Zusatz). Der Profet gehorcht, weidet die Schlachtschafe für die Schafhändler und nimmt zwei Hirtenstäbe, „Huld" (d. h. friedliche Beziehungen zur heidnischen Umgebung vgl. 11_{10}) und „Verbindung" (d. h. brüderliches Verhältnis zwischen Juda und Israel vgl. 11_{14}). Aber die Schafe werden der profetischen Leitung überdrüssig (11_{7-8}); da überläßt der Profet die Schafe ihrem Verderben (11_9), indem er beide Stäbe zerbricht. Die Schafhändler (d. h. die heidnischen Herrscher) erkennen die Lösung des Friedensvertrages an, und indem sie dem Profeten den Sklavenpreis von 30 Silbersekeln (vgl. Ex. 21_{32}) bezahlen, werden die Juden Sklaven der Heiden (11_{11-13}). Nun nimmt der Profet statt der zerbrochenen Hirtenstäbe das Gerät eines törichten (d. h. gottlosen) Hirten (11_{15}), um dadurch das Auftreten eines schlechten Regenten zu symbolisieren (11_{16}). Diesem wird sodann ein Wehe zugerufen (11_{17} 13_7); zwei Drittel im Lande sollen ausgerottet, und das letzte Drittel nach einem Läuterungsgerichte zu Jahwe bekehrt werden (13_{8-9}). In dieser Heilsweissagung gipfelt das Ganze. — Für die Ausdeutung des Abschnittes ist von wesentlicher Bedeutung, ob man in 11_{14} die Lesart der Codd. 62. 147 „Jerusalem" statt „Israel" vor der gewöhnlichen Lesart bevorzugt und dann „Juda und Jerusalem" auf die Bewohner der judäischen Landschaft und die jerusalemischen Hauptstädter bezieht. Ich ziehe die gewöhnliche Lesung „Juda und Israel" vor. Dann handelt es sich entweder um die beiden vorexilischen Reiche, und das Ganze wäre eine im Stile von Dan. $11_{2\,ff.}$ Hen. 85 ff. u. ähnl. verfaßte Allegorie auf die vorexilische Geschichte, die in einer (wie Jer. 23_{1-2} oder Hes. $34_{1\,ff.}$ rein literarischen) Bedrohung des alten Königtums Judas gipfeln würde, oder es handelt sich, wie z. B. Jes. 11_{12} um die späteren Nachkommen der beiden Reiche (vgl. Juda und Efraim bezw. Josef Sach. 9_{13} 10_6 u. a.), deren feindlicher Gegensatz nach dem Exil bekannt ist. Ich ziehe dies letztere vor. Die Dinge, auf die im Einzelnen angespielt wird, sind uns unbekannt. Es ist nicht nötig, an jerusalemer Verhältnisse zu denken, vielmehr könnten auch irgendwelche Verhältnisse der Diaspora gemeint sein.

[1]) Auch hier sind die Gründe, die ein vorexilisches Datum beweisen sollen, durchaus ungenügend. Die Regierung der Davididen wird nicht vorausgesetzt, vielmehr wird das davidische Geschlecht neben anderen Geschlechtern genannt (vgl. Esr. 8_2 1. Chr. 3). Das Profetentum, das der Verfasser kennt, ist kein legitimes mehr, sondern steht mit dem „Götzendienst" in Verbindung. Die Reinigungsquelle (13_1) erinnert an Hes. 47_{1-12} (35_{25}) Jo. 4_{18}. — Gegen makkabäische Datierung sprechen die allgemeinen

d) Eine aus allerlei Material zusammengesetzte eschatologische Komposition 14_{1-21}[1].

Zu erwägen ist, ob Sach. 9—14, wie manche andere Stücke der späteren alttestamentlichen Literatur, in der Diaspora, vielleicht in Ägypten, geschrieben ist. Schon eine Bemerkung wie 14_4, vom „Ölberge, der östlich von Jerusalem liegt", ist im Munde eines Jerusalemers unpassend. Die besondere Berücksichtigung der Ägypter $14_{14\,f.}$ versteht sich am besten im Munde eines ägyptischen Juden, ebenso die Verheißung der Heimkehr durch das ägyptische Meer und den Nil (10_{11}). Die Erwartung, daß Juden mit den Heiden zusammen Jerusalem belagern werden ($12_{2f\,f.}$), wird vielleicht verständlich, wenn man an die jüdischen Militärkolonien in Ägypten denkt, und dazu würden auch die kriegerischen Erwartungen in 9_{13-15} 10_{3-7} stimmen. Die Tröstung der Diasporajuden in Ägypten und Syrien ist ein Hauptthema der Schrift ($9_{11\,f.}$ $10_{6.\,8-10}$), und die Bedrohung der seleuzidischen Gebiete in 9_{1-7} würde ebenfalls von Ägypten aus gut verständlich sein.

12. „Maleachi".

Der Verfasser von Mal. 1—3 verdankt seinen traditionellen Namen einem Mißverständnisse von Mal. 3_1. Ein mißglückter Versuch war es, aus 1_1 LXX auf seinen Namen Kaleb zu raten; abgesehen davon, daß eine richtige Rekonstruktion der LXX-Vorlage dieser Vermutung jede Stütze raubt, ist es auch sehr un-

---

Tatsachen der Kanonsgeschichte. Wenn mehrfach „Juda" oder „die Stämme Judas" den Jerusalemern gegenübergestellt werden, so braucht das nicht auf die Bewohner der judäischen Landschaft zu gehen, sondern kann auch hier die Juden der Diaspora meinen, die etwa im Militärdienst der Heiden stehen und an der Belagerung Jerusalems teilnehmen.

[1]) In v. 1—5 hat der Verfasser eine eschatologische Dichtung benutzt (1. 3. 4^{a*} 4^{b}. $5^{a\alpha*}$. 5^{b}), welche das Gericht Jahwes an Jerusalem durch Darstellung einer Theofanie beschrieb. Daran reiht er in bunter Reihenfolge allerlei eschatologische Vorstellungen: wunderbar gleichmäßige Temperatur und ewigen Tag (6—7), die Tempelquelle, die nach Ost und West hin dauernd das Land bewässert (8), universale Königsherrschaft Jahwes (9), die Umwandlung des Landes zur Ebene und die erhabene Lage Jerusalems (10), dauernde Sicherheit Jerusalems (11), die Strafe der Jerusalem bekriegenden Völker (12), [die sich in panischem Schrecken gegenseitig vernichten 13; auch Juda bekämpft Jerusalem 14^{a}; alle Schätze der Heiden gesammelt 14^{b}], die Strafe der Tiere in ihren Lagern (15); Anbetung der Völker in Jerusalem am Laubhüttenfest und die Strafe derer, die es unterlassen, speziell Ägyptens (16—19); Heiligkeit der Pferdeschellen und aller Töpfe im Tempel, in Jerusalem und Juda; Beseitigung fremder Händler aus Jerusalem (20—21). — Das junge Alter von 14_{1-21} würde allein schon der aramäische Spracheinfluß (vgl. קְרָב = Krieg) beweisen.

wahrscheinlich, daß der Stammesname Kaleb bereits im 5. Jahrhundert als individueller Personenname gebraucht worden wäre.

Die Zeit des Verfassers ist die nachexilische, wie 1_8 beweist. Innerhalb dieser Periode ist der Tempelbau Serubbabels 515 terminus a quo (1_{10} $3_{1.\,10}$), die Zeit Nehemias und Esras mit ihrer Unterscheidung von Priestern und Leviten wahrscheinlich terminus ad quem ($2_{4\,ff.}$ 3_3). Die Angaben des Buches über kultische Dinge (1_8 $3_{8\,ff.}$) erklären sich auf grund des Deuteronomiums.

Sekundäre Textzutaten sind nur wenige vorhanden: 2_7 wird Zusatz sein (unterbricht die Rede Jahwes); 2_{11-12} sind mit Marti auszuscheiden (Verurteilung der Ehe mit Heidinnen). Endlich stammt 3_{22-24} nicht mehr von der Hand des Verfassers: mit 3_{21} schließt das ursprüngliche Buch; 3_{22} richtet sich nicht mehr tröstend an die Frommen, sondern ermahnt die jüdischen Leser insgesamt, das Gesetz Moses zu halten; daß hier deuteronomische Sprache geredet wird, beweist nicht für Abfassung vor P; 3_{23-24} ersetzen den Boten von 3_1 durch den Elias redivirus. 3_{22-24} sind vielleicht als Schlußwort des ganzen Zwölfprofetenbuches gedacht. Sie stellen Mose und Elia (vgl. Mr. $9_{4\,ff.}$ Ap. Joh. $11_{3\,ff.}$), Gesetz und Profetie in ihren Hauptvertretern nebeneinander.

V. Die Redaktion der Profetenbücher.

1. Der Abschluß der Redaktion.

Die überlieferten Profetenschriften sind im hebräischen Kanon zu vier Büchern zusammengestellt: Jesaja, Jeremia, Hesekiel und den Zwölf Profeten. Der literarische Abschluß des Jesajabuches und des Zwölfprofetenbuches kann nicht vor das 3. Jahrhundert gesetzt werden; ersteres bietet z. B. in Jes. 24—27 einen Abschnitt, dessen Grundstock mindestens in 4., wahrscheinlich erst ins 3. Jahrhundert gehört; letzteres enthält unter anderem in der Jonaerzählung und in Sach. 9 ff. Stücke, die sicher die griechische Zeit voraussetzen. Wann die jüngsten Zusätze zu Jeremia und Hesekiel entstanden sind, ist nicht sicher bestimmbar.

Dagegen kannte Jesus ben Sirach um 180 sämtliche vier Bücher als fertig abgeschlossen. Das Jesajabuch enthielt zu seiner Zeit sämtliche Teile Jes. 1—35. 36—39. 40—55. 56—66 (vgl. Sir. 48_{22-25}); im Jeremiabuche war die redaktionelle Vereinigung der Jeremiaworte und der Baruchbiographie vollzogen

(vgl. Sir. 49 6 f.). Vor allem kannte Jesus ben Sirach schon die Zusammenfassung der zwölf Profeten zu einem Buche (Sir. 49 10) und das Schlußwort Mal. 3 22–24 (vgl. Sir. 48 10). Damit wird m. E. jede Datierung größerer Abschnitte der Profetenschriften in die Makkabäerzeit durchaus unwahrscheinlich. Die Vorliebe vieler neuerer Forscher für diese Zeit erklärt sich zu einem guten Teile daraus, daß die äußere Geschichte des Judentums zwischen 400 und 200 sehr dunkel ist, während vom 2. Jahrhundert ab vor allem die Makkabäerbücher und Josephus uns reichliche Kenntnisse der jüdischen Geschichte vermitteln. Die positiven Beweise, die für makkabäische Datierungen ins Feld geführt werden, sind zum größten Teile recht dürftig. Am erwägenswertesten unter diesen Argumenten könnte die häufige Erwähnung „Assurs" in Stücken aus jedenfalls nachassyrischer Zeit erscheinen (Jes. 10 12. 24 11 11. 16 14 25 19 23–25 27 13 30 31 31 8 Hos. 11 11 14 4 Mi. 5 4–5 7 12 Sach. 10 10–11). Daß das Wort „Assur" ebenso dem griechischen Assyria wie Syria entspricht, kann nicht bezweifelt werden[1]. Indessen beweist die bloße Nennung dieses Landes, etwa als Aufenthaltsort der Diaspora (Jes. 11 11. 16 27 13 Hos. 11 11 Mi. 7 12 Sach. 10 10), an sich nichts für makkabäische Zeit; auch nennen eine Reihe sekundärer Stücke (wie Hos. 14 4 Jes. 10 24 u. a.) „Assur" nur in Anlehnung an echte Worte der alten Profeten. Ernstlich diskutierbar sind erst solche Stellen, die eine in der Gegenwart noch bestehende Herrschaft „Assurs" über die Judenschaft voraussetzen. Auch bei diesen Stellen aber ist die gewöhnliche Beweisführung, welche das Jahr 198, den Anfang der dauernden seleuzidischen Herrschaft über Palästina, als terminus a quo für die Datierung betrachtet, nicht ohne weiteres überzeugend. Schon von Alexanders Tode ab bis zur Mitte des 3. Jahrhunderts ist Südsyrien beständig der Zankapfel zwischen den Diadochen gewesen: zwischen 323 und 302 war es nur wenige Jahre lang in ptolemäischem Besitze; nach der Schlacht von Ipsos 301 wurden ansehnliche Teile Südsyriens seleuzidisch und erst in der Zeit von 275 bis 250 ist das Land sehr allmählich ganz in die Hände der Ptolemäer gekommen[2].

---

[1]) Vgl. schon Herodot VII 63, wo Assyria und Syria bereits gleichgesetzt sind. Bis in die späteste antike Literatur wird „assyrisch" im Sinne von syrisch gebraucht (vgl. z. B. Nonnus, Dionys. II 64; IV 117; XXXII 801; XLI 1053; Heliodor, Aethiop. IV 16; Achilles Tatius, Clitophon et Leukippe 1; Vergil, eclog. II 465; IV 24 u. a.). Ebenso heißt im Talmudischen die syrische Schrift כתב אשורי.

[2]) Nach dem Tode Alexanders 323 erhielt zuerst der Mytilenäer Laomedon ganz Syrien vom Eufrat bis Ägypten. Anfang 321 zog Arrhabäus mit der Leiche Alexanders von Babylon nach Ägypten, wo diese in der Ammonsoase nach dem Beschlusse der Feldherrn bestattet werden sollte. Der

2. Art und Wesen der Redaktion.

Zwischen der ursprünglichen Gestalt der Profetenworte und dem endgültigen Abschluß der vier großen Profetenbücher

---

Reichsverweser Perdikkas, der dies verhindern wollte, rückte (gegen Ptolemäus) über Damaskus bis an die ägyptische Grenze; sein Angriff mißlang, und er wurde 321 ermordet. 320/19 besetzte Ptolemäus die Satrapie Syrien; während er die Küsten mit der Flotte angriff, rückte sein Landheer unter Nikanor ein. Der Satrap Laomedon, der sich weigerte, das Land zu räumen, wurde gefangen genommen; er flüchtete schließlich (Diod. XVIII 43; Appian, Syr. 52). 315 griff Antigonus Syrien an, lagerte vor Tyrus, eroberte Jope und Gaza (Diod. XIX 58f.). 312 zog Ptolemäus gegen Syrien; Antigonus schickte ihm seinen Sohn Demetrius entgegen, der bei Gaza geschlagen wurde. Ptolemäus besetzte darauf Südsyrien (Diod. XIX 86). Im Jahre 311 entspannen sich neue Kämpfe (Diod. XIX 93; Plutarch, Demetr. 6). Ptolemäus wurde von Demetrius geschlagen, und zerstörte und plünderte auf dem Rückzuge die bedeutendsten Städte des Landes, Ake, Jope, Samaria und Gaza (Diod. XIX 93, 7; Pausan., I 6, 5). Antigonus, jetzt wieder im Besitze Syriens, schickte 311 seinen Sohn Demetrius gegen die Nabatäer; 306 unternahm er einen vergeblichen Angriff gegen Ägypten. Als Antigonus 301 bei Ipsos besiegt worden war, beanspruchte Seleukus Südsyrien. Da dasselbe aber bereits von Ptolemäus besetzt war, verzichtete er vorläufig (Diod. exc. XXI 1, 5; Polyb. V 67, 7); indes erhielt er schon damals einzelne Teile des Landes. Im Besitze des Seleukus finden wir damals die Landschaft zwischen Libanon und Antilibanus sowie Damaskus und die obere Jordangegend (Strabo XVI 756); daselbst sind Chalkis im Libanon, Seleukeia in Gaulanitis, Pella im Ostjordanlande seine Gründungen (Appian, Syr. 57; Euseb., Chronic. II. 116f.; Syncell. p. 520 Bonn.) Ferner sind Sidon, Ake und Askalon durch Münzen als Besitz Seleukus' I. nachgewiesen (Babelon, Rois de Syrie XXXV f.; L. Müller, Numismatique d'Alexandre le Grand 309); Marathos in Phönike hat seleuzidische Ära (Babelon, Revue numismatique III 6, 1888 S. 506f.); Gadara und Abila im Ostjordanlande sind durch die Benennung „Seleukeia" als Gründungen des Seleukus erwiesen (Stephanus Byzant. s. v. *Σελεύκεια*; Schürer II 127 Anm. 247). Die Nachricht von einer Eroberung Samarias durch Demetrius 296/5 (bei Euseb., Chronic. II. 118; Syncell. 519, 19; 522, 15 Bonn.) ist unsicher. Nach Sulpicius Severus (Chronic. II. 174) haben auch die Juden dem Seleukus 300 Talente Steuern gezahlt. Im Jahre 294/3 eignete sich Ptolemäus Zypern, Seleukus Kilikien an; daß Ptolemäus damals Südsyrien genommen habe, ist unbekannt (gegen Niese, Geschichte der griech. und makedon. Staaten I 363, II 125). — Erst um 275 brach unter Antiochus I. (281—261) der Zwist aus. Um 275/4 ist Tyrus zu Ptolemäus II. übergetreten (Revue archéologique, 3. série, vol. V (1885) 380f.; vgl. CIS I. n. 7 p. 30f.). Die ägyptischen Truppen waren in Syrien eingerückt (nach babylon. Inschrift vgl. Zeitschr. f. Assyr. VII 232). Ake, das bis 267 seleuzidische Münzen hat, ist 266 ägyptisch; Antiochus dagegen eroberte das von ägyptischen Truppen besetzte Damaskus (Polyaen. IV 15). Antiochus II., der noch in seinen ersten Jahren in Askalon Münzen geprägt hat (Babelon l. c. 28), setzte den Kampf gegen Ptolemäus II., wahrscheinlich in Südsyrien und an der kleinasiatischen Küste, fort, bis im Jahre 250 Ptolemäus die Hand zum Frieden bot und das Bündnis durch die Vermählung seiner Tochter Berenike mit dem Gegner besiegelte. Südsyrien fiel nun ganz an Ägypten. Euseb. I 251 könnte den Anschein erwecken, als ob damals Damaskus seleuzidisch geblieben wäre.

liegt ein längerer literarischer Prozeß. In seinem Verlaufe sind die ursprünglichen Aufzeichnungen der alten Profeten nicht nur, wie es das Schicksal der meisten vielgelesenen Schriften ist, durch Abschreibefehler und Glossen verändert, sondern auch zumeist mit bewußter Absicht und mit großer Freiheit bearbeitet worden. Die Worte der alten Profeten liegen durchweg unter dem Schutt einer starken nachexilischen Bearbeitung begraben. Man kann dem Versuche, unter diesem Schutt das alte profetische Material auszugraben, mehr oder weniger skeptisch gegenüberstehen, und daß er niemals völlig zum Ziele führen wird, wird jede nüchterne Beurteilung zugeben; dennoch bleibt es sicher, daß nur der Weg einer sehr einschneidenden Literarkritik in der Erforschung des alten Profetentums vorwärtsführen kann.

Das wesentlich Neue, welches die nachexilischen Bearbeiter den alten Texten aufgepropft haben, ist das eschatologische Verständnis derselben. Die Weissagung der alten Profeten ist unmittelbar aus der historischen Wirklichkeit geboren und richtet sich auf bestimmte historische Erwartungen; auch wo sie in den Farben mythischer Poesie den „Tag Jahwes“ beschreiben, denken sie an eine historische und räumlich begrenzte Katastrofe, nicht an den jüngsten Tag und den Untergang von Erde und Himmel. Das Vorherrschende und Kennzeichnende ist bei ihnen durchaus die Drohung; wie sich die Zukunft nach der Katastrofe gestalten wird, liegt für die meisten Profeten jenseits ihres Gesichtskreises. Sie sind keine Systematiker, sondern Weissager des Augenblicks. Auch wo Ausblicke in eine bessere Zukunft gegeben werden, wie bei Jesaja (Jes. 1_{26} $7_{3.14}$ $8_{17\,f.}$ $28_{16\,f.}$) oder bei Jeremia (Jer. $3_{12\,f.\,22}$ 32_{15}), handelt es sich ebensowenig um „Eschatologie“, wie bei irgend einer beliebigen nationalen Siegesweissagung (z. B. 2. Kg. 14_{25}) oder bei der vulgären Hoffnung des Volks auf den „Tag Jahwes“ (Am. $5_{18.20}$).

Die ausgebildete Eschatologie setzt ein Zwiefaches voraus: einerseits den durchdachten Universalismus im Gottesbegriff, durch welchen die erwartete Katastrofe zur Weltkatastrofe wird, andererseits den Verzicht darauf, daß die erhoffte Errettung des Volkes durch Jahwe innerhalb des geschichtlichen Verlaufes eintreten werde. Im Rahmen der Eschatologie wird der „Tag Jahwes“ zur Weltkatastrofe und zum jüngsten Tag, auf den eine wunderhafte Umgestaltung der Natur und der Menschen folgen soll. Diese ferne Perspektive drückt sich aus in den für die eschatologischen Bearbeiter typischen Wendungen: „an jenem Tage“, „in jenen Tagen“, „in jener Zeit“, „am Ende der Tage“, mit denen sie vor allem ihre eschatologischen Abschnitte einzuleiten

pflegen[1]. Auch die älteren profetischen Texte sind von den Bearbeitern, wo es irgend anging, eschatologisch verstanden worden; nur unter diesem Gesichtswinkel haben die Späteren ein Interesse an denselben gehabt. Man hat darum auch sie häufig mit jenen eschatologischen Floskeln eingeleitet oder glossiert oder mit allerlei eschatologischen Farben ausgemalt. So haben ursprünglich rein historisch und natürlich gemeinte Weissagungen, wie etwa die Ankündigung des Mederangriffs auf Babylon (Jes. 13) oder die Schilderung Joels von den Heuschrecken (Joel 1—2) in den vorliegenden Texten ein höchst fantastisches Gepräge erhalten. In andern Fällen hat man die lokal begrenzte Katastrofe zu einer universalen gemacht (z. B. Jes. 28_{22} Zeph. 1_{2-3}) oder die Weissagung eines historischen Feindes auf „die Völker" umgebogen (Hes. 26_{1-6}).

Eine besondere Eigenart der Bearbeitungen besteht in der stereotypen Ergänzung älterer Drohorakel durch Heilsweissagungen. Wo nur immer eine scharfe Drohung in den alten Texten vorlag, fügten die Späteren gern sofort einzelne Worte oder Sätze hinzu, welche die Aufhebung der Drohung aussprechen sollten. Es läßt sich diese Eigentümlichkeit bis in die spätesten Ausgestaltungen der Texte verfolgen. Um nur ein paar Beispiele zu nennen, so ist die Drohung Jes. $6_{12-13\,b\,\alpha}$, welche die Vernichtung des Volkes mit dem Fällen eines Baumes vergleicht, von dem nur noch der Stumpf im Boden stecken bleibt, von später Abschreiberhand durch die Worte: „ein heiliger Same ist sein Stumpf" ($6_{13\,b\,\beta}$ om. LXX) ergänzt worden. Ähnliche glossenartige Zutaten sind die Verse Jes. 3_{10-11}, welche das Wehe von 3_9 durch ein Heil dem Frommen und Wehe dem Gottlosen einschränken, oder der Vers Jes. 8_{23}, der zu der Beschreibung des Unglücks sofort die des zukünftigen Glückes hinzufügt. In solch stereotyper Ergänzung der Dro-

---

[1]) „An jenem Tage" Jes. 2_{20-21} 3_{18-21} 4_{2-6} 5_{30} ($7_{18.\ 20.\ 21.\ 23}$?) $10_{20-23.\ 27-34}$ $11_{10.\ 11-16}$ $12_{1-3.\ 4-6}$ 17_{7-8} $19_{16-17.\ 18.\ 19-22.\ 23.\ 24}$ $22_{20-24.\ 25}$ 23_{15-18} 24_{21-23} 25_{9-12} $26_{1\ ff.}$ $27_{1.\ 2-5}$ $27_{12.\ 13}$ 28_{5-6} Jer. 4_{9-10} 30_{8-9} Hes. 29_{21} $30_{9\ ff.}$ $38_{10\ ff.\ 14\ ff.\ 18.\ 19}$ 39_{11} Hos. 1_5 4_{18} Am. $8_{9-10.\ 13-14}$ 9_{11-12} Ob. $8-9$ Mi. 4_{6-8} 5_{9-14} Zeph. $3_{11-13.\ 20}$ vgl. Jes. 19_{21} 29_{18} 30_{23} 31_7 52_6 Jer. 25_{33} $49_{22.\ 26}$ 50_{30} Hos. $2_{18.\ 20.\ 23}$ Sach. 2_{15} $14_{4.\ 9.\ 21}$; „in jenen Tagen" Jer. 3_{18} 31_{29-30} 33_{16} Sach. 8_{23} vgl. Jer. 3_{16} Joel 3_2 Sach. 8_6; „in jener Zeit" Jes. 18_7 Jer. 8_{1-3} 30_1 Zeph. 3_{20} vgl. Jer. 3_{17} Zeph. 3_{19}; „in jenen Tagen und in jener Zeit" Jer. 33_{15} $50_{4\ ff.\ 20}$ Joel $4_{1\ ff.}$; „siehe Tage kommen" Jer. 7_{32-34} 9_{24-25} 16_{14-15} 19_6 $23_{5-6.\ 7-8}$ 30_3 $31_{27-28.\ 31-34.\ 38-40}$ 33_{14-18} $48_{12\ ff.}$ 49_2 $51_{47\ ff.\ 52\ ff.}$ Am. 8_{11-12} 9_{13-15} vgl. Jes. 39_6; „am Ende der Tage" Jes. 2_{2-4} = Mi. 4_{1-4} Jer. 49_{39} Hes. 38_{16} vgl. Jer. 23_{20} 30_{24} 48_{47} Hos. 3_5. Vielfach sind solche Wendungen auch zu älteren Texten hinzugefügt worden, um ihnen eschatologischen Sinn zu geben (Jes. $2_{11.\ 17}$ 3_7 4_1 $17_{4.\ 9}$ 20_{6}(?) $22_{8.\ 12}$ Jer. 39_{16} 48_{41} Am. 2_{16} 8_3 Zeph. $1_{9.\ 10.\ 12}$ vgl. Jer. 4_{11} Am. 4_2 Mi. 2_4).

hung durch Verheißung wirkt mehr oder weniger bewußt die alte zauberhafte Vorstellung von der Wirkung des Fluchwortes nach, die durch ein Segenswort ausgeglichen und bis zu einem gewissen Grade aufgehoben werden kann. Es lebt hier eine verwandte Empfindung rudimentär fort, wie in der massoretischen Vorschrift, hinter den mißklingenden Schlüssen des Jesajabuches, des Zwölfprofetenbuches, der Klagelieder und des Predigers den vorletzten Vers zu wiederholen. So finden sich denn auch ergänzende Heilsweissagungen größereren Umfangs hinter den meisten ausgeführten Drohworten, vor allem am Schluß der Bücher, wo sie oft zu breiten Schilderungen des eschatologischen Heils auswachsen. Solche Abschnitte sind z. B. Jes. 4_{2-6} 5_{30} 9_{1-6} 10_{16}—12_{6} 18_{7} $22_{20-24\,(25)}$ 23_{15-18} 28_{5-6} 30_{18}—35_{10} Jer. 3_{14-18} 16_{14-15} $23_{1-6\,(7-8)}$ 48_{47} $49_{6.\,39}$ Hes. 16_{60-63} 17_{22-24} 20_{32-44} Hos. 2_{1-3} 2_{16-25} 3_{1-5} $14_{2-9\,(10)}$ Joel 3_{1}—4_{21} Am. 9_{8-15} Ob. $_{16-21}$ Mi. 2_{12-13} 4_{1}—5_{14} Hab. (2_{20}) 3_{1-19} u. a. Manchmal sind dabei die Drohungen selber schon nach Möglichkeit in Heilsweissagungen umgebogen worden, indem das Unheil nur als Durchgang aus der Nacht zum Lichte hingestellt wird, so z. B. Jes. 29_{1-8} 31_{1-9} Am. 4_{6-13}. Am Ende ist dieses Nebeneinander von Unheils- und Heilsschilderung bei den Literaten ganz zum schriftstellerischen Schema geworden, wie es später in der apokalyptischen Literatur üblich war; Beispiele dieser Art sind z. B. Mi. 6—7, Zeph. 3, Jes. 24—27 (vgl. auch Jes. 19_{16-25} Jer. 12_{14-17} 32—33 Hes. 29_{8-16} u. a.). Auch die Schlußredaktoren der Profetenbücher sind in dieser Weise verfahren; die Bücher Jesaja, Jeremia (LXX) und Hesekiel sind ganz nach apokalyptischem Schema disponiert, indem sie zuerst das Unheil Israels, dann als Übergang die Vernichtung der Heidenwelt und endlich das Heil schildern.

3. Einfluß fremder Literaturform.

Es ist neuerdings die Frage aufgeworfen worden, ob dies literarische Schema etwa unter fremdem — ägyptischem — Einflusse entstanden sei. Eduard Meyer hat zuerst die vorhandenen Überreste einer ägyptischen Weissagungsliteratur zum Vergleiche herangezogen und die Meinung ausgesprochen, daß das Schema von Unheil und Heil, und damit der materielle Inhalt aller Profetie aus Ägypten stamme[1]. In der Tat scheint ein gewisser

[1]) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 451—455. XVI. H. Ranke bei Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder I 204 bis 210. Es handelt sich um: 1. die Profezeiungen eines Priesters unter

Zusammenhang zwischen dieser ägyptischen Literaturform und dem literarischen Schema der jüdischen Profetenliteratur zu bestehen; aber unerwiesen scheinen mir die Schlüsse zu sein, die daraus für das Alter dieses Schemas auf hebräischem Boden gezogen werden. Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß schon die poetisch-mythische Vorstellungswelt des älteren Israels vielfach unter dem Einfluß fremder Mythen steht, und es wäre dabei an und für sich neben anderem auch ägyptischer Einfluß denkbar, obwohl gerade hier die bisher bekannten Parallelen sehr dürftig sind. Gegen das Alter jenes Schemas auf hebräischem Boden sprechen die Bedenken, die sich gegen die Echtheit der meisten Heilsweissagungen in den alten Profetenbüchern erheben und die vorderhand nicht widerlegt sind. Die bloße Gegenüberstellung von Unheil und Heil braucht nicht aus einem mythischen oder literarischen Schema abgeleitet zu werden, sondern kann, wie angedeutet wurde, aus dem natürlichen Bestreben erwachsen sein, die Unheilsdrohung durch eine Heilsverheißung zu ergänzen und dadurch wettzumachen. Was von vornherein gegen die Annahme einer wesentlichen Beeinflussung der altisraelitischen Literatur von Ägypten aus voreingenommen macht, ist die Tatsache, daß der ägyptische Einfluß auf das alte Israel im allgemeinen verschwindend gering ist; außer der Nachricht Num. 13_{22}, daß Hebron sieben Jahre vor Tanis in Ägypten gegründet sei, und etwa noch der Erzählung Gen. 39 von der Ehebrecherin, gibt es im alten Israel nichts, was auf ägyptische Herkunft hindeutete[1]. Die religiösen Vorstellungen und Bräuche Altisraels verraten nirgends Spuren ägyptischer Einwirkung.

König Snefru (Petersburger Papyrus Nr. 1116 aus der Zeit der 18. Dynastie), 2. die Profezeiungen eines Lammes unter König Bokchoris (demotischer Papyrus der Sammlung des Erzherzogs Rainer in Wien vom Jahre 7/8 nach Chr.), 3. Profezeiungen eines Töpfers unter einem König Amenopis (griechischer Papyrus derselben Sammlung aus dem 3. Jahrhundert nach Chr.), 4. Profezeiung eines Weisen unter einem König Amenophis (Josephus c. Ap. I 26 nach Manetho). Vgl. dazu noch die Erzählung Herodots (II 133) von den Pyramidenerbauern und dem Unheil, das nach dem Orakel von Buto durch sie über Ägypten kommen soll (vgl. Wilcken, Hermes XL 544 ff.).

[1]) Die Gestalt des Jägers Nimrod (Gen. 10_9) wird von Ed. Meyer (ZAW VIII 47; die Israeliten 448 f.) aus Libyen abgeleitet, doch vgl. Gunkel, Genesis[3] zur Stelle. Die Beschneidung ist auf hebräisch-aramäisch-arabischem Gebiete (Jos. ant. I 12_2, Euseb. pr. ev. VI 11, Sozom. h. e. VI 38, Philostorg. h. e. III 4) schwerlich als ägyptischer Import anzusehen; möglich ist, daß sie in sehr früher Zeit direkt von Afrika zu den Semiten Arabiens gekommen ist. — Einen Verkehr zwischen Syrien und Ägypten hat es natürlich jederzeit gegeben; alte Beziehungen der Südstämme zu Ägypten mögen die ägyptischen Namen bei den Leviten erklären: Mosche, Pinchas (nach G. Beer, Mose und sein Werk 1912 S. 9, auch Chur, Chofni, Putiel, Paschchur).

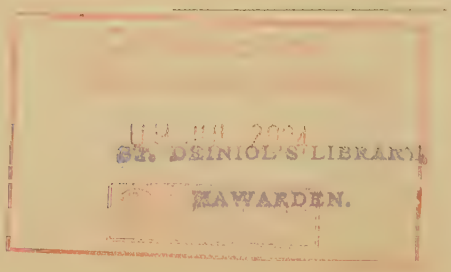
Wenn dennoch ein Einfluß ägyptischer Literatur auf die Form der jüdischen Profetenbücher angenommen werden dürfte, so könnte dieser nur in viel späterer Zeit stattgefunden haben. Vermittelt wäre ein solcher dann durch die späteren Judengemeinden in Ägypten, deren Anfänge bis in die vorexilische Zeit hinaufzureichen scheinen. Wie stark diese Diasporajuden zum Teil unter ägyptischen Einflüssen gestanden haben, lehrt am deutlichsten die ägyptisch-jüdische Schriftstellerei der hellenistischen Zeit, und daß solche Einflüsse nach Palästina übergegriffen haben, ergibt sich schon aus solchen Vorstellungen, wie der der „Weisheit", die auch den palästinischen Schriftstellern der späteren Zeit geläufig gewesen ist.

Daß in der Tat ein Einfluß ägyptischer Literaturformen in Rechnung zu stellen ist, um die literarische Form der hebräischen Weissagungsbücher zu erklären, wird wohl auch dadurch wahrscheinlich, daß in gleicher Weise die Literaturform der jüdischen Apokalypsen und der jüdischen Sibyllinenorakel nach Ägypten zu weisen scheint[1].

Die abschließende Redaktion der Profetenbücher im 3. Jahrhundert gehört demnach in den Zusammenhang derjenigen Erscheinungen, die man als Einflüsse des „Hellenismus" zu bezeichnen pflegt. Soweit es sich hier um positive Beeinflussung der jüdischen Anschauungswelt handelt, sind diese offenbar vorwiegend durch das ägyptische, d. h. speziell das alexandrinische Judentum vermittelt worden. Das Kapitel vom Einfluß des ägyptisch-jüdischen Hellenismus auf das palästinische Judentum der drei letzten vorchristlichen Jahrhunderte muß erst noch geschrieben werden.

---

[1]) Diese Verbindungslinien weiterzuziehen, erlaubt unsere gegenwärtige Kenntnis der Dinge noch nicht. Vor allem die sibyllinischen Orakel der alexandrinischen Juden bieten eine Parallele zur Literatur der hebräischen Profetenbücher.


ST. DEINIOL'S LIBRARY
HAWARDEN.

Register.

I. Stellenregister.

A. Altes Testament*.

Genesis
3 14–19 92. 94.
4 5 81. 15 92. 94.
5 25 73.
6 3 92. 94.
8 22 92. 94.
9 25–27 92. 27 141.
10 9 459. 17 321.
12 6 81. 121. 17 111.
14 2. 8 206. 7 115. 19–20 90.
15 1 126. 1 ff. 84. 5 58. 9 ff. 13. 11 ff. 81. 17 36. 48.
16 12 92. 94.
19 11 18. 14–16 83.
20 3 54. 3 ff. 84. 3. 6 126. 3–7 57. 3. 7 111. 7 126. 17 111.
22 1 f. 57. 84.
24 2–9 90. 3 f. 91. 12 ff. 80. 60 90.
25 22 106. 23 92. 94.
26 2 84. 24 f. 54. 81. 84.
27 89. 4 94. 19 94. 28 f. 39 f. 92.
28 126. 10 ff. 81. 12 52. 84. 126. 13 ff. 84.
29 14–16 48.
30 27 82.
31 10 f. 24 126. 11 ff. 57. 84. 24 54. 84.
32 22 ff. 48. 83. 115. 25 ff. 88. 32 132.
34 114. 166.
35 4 80. 8 120.
36 13 189. 32 119.
37 5 ff. 53. 55. 81. 83. 9 ff. 55. 19 83.
38 164.
39 459.
40 5 ff. 56. 81. 83. 8 83. 9 ff. 53. 55. 16 ff. 52.
41 1 ff. 53. 55. 81. 83. 8 82. 16 83. 29 83. 33 82. 38 25. 83.
42 9 81. 83.
44 5. 15 81. 82.
45 8 158.
46 2 126. 2 ff. 57. 84. 11 114.
47 29 90.
48 13 f. 90.
49 92. 5 f. 114. 5–7 166. 7 94. 11 f. 190. 24 146. 160.

Exodus
1 15 ff. 111.
2 1 109. 113. 1 ff. 111. 15 112. 16 ff. 113. 23 a 112.
3 1 113. 1 ff. 39. 109. 116. 118. 2 112. 2 ff. 36. 110. 112. 5 116. 12 111. 16 ff. 110. 18 111. 22 111. 116.
4 1 ff. 110. 111. 10–12 110. 13 ff. 167. 14–16. 30 109. 16 26. 108. 19 113. 19–20. 24–26 112 f. 116. 20 117. 22 f. 111. 24 48. 83. 24 ff. 88. 24–26 115. 29 b. 30 b. 31 b α 110.
5 3. 4 110.
6 2–9 108. 16 f. 114. 19 114.
7 ff. 110. 1 108. 8–16 117. 8. 13. 19–20. 21 b–22 108. 11 82. 15. 20 110.
8 1–3. 11 b. 15 108. 23 111.
9 8–12 108. 23 110.
10 13 110. 22 110. 25 f. 111.
11 2 111. 29 ff. 48. 83.
12 116. 21 ff. 112. 29 ff. 111. 35 f. 111.
13 15 112. 17 f. 112. 18–21 80. 21 83. 21 f. 113.
14 5 b. 7. 19 a. 20 a c 109. 16 110. 19. 24 113. 21 b. 24. 29 b. 30 110. 24 48.
15 20 126. 22–27 102. 106. 110. 113. 22 b. 25 112. 25 b 115. 26 117.
16 4 ff. 110. 7 ff. 108. 9 f. 33 108.
17 1–7 110. 112. 115. 167. 8 ff. 91. 110. 114. 15 f. 112. 116. 16 92.
18 1 113. 2 f. 167. 13 ff. 109.
19 14 f. 109. 16. 18–21 110.
20 24 f. 166.
22 8 165.
23 20 113.
24 6–8 109. 9–11 42. 13 114. 15–18 a 108. 17 42.
28 3 25.
31 3 25. 18 109.
32 168. 4. 8 146. 15 f. 109. 17 114. 24 113. 25 10. 26–28 109.
33 3 113. 7–11 114. 117. 17–23 110. 22 185.
34 1 ff. 110. 17 216. 28 37. 39. 29–35 42. 108.

Leviticus
5 1 89.
9 1 ff. 108.
19 31 82.
20 6 82. 27 81. 82. 127.

Numeri
3 17 f. 21. 23–25 114. 20 114.

*) Nicht aufgenommen sind in dies Register die alttestamentlichen Zitate von Kap. VI; auch nicht diejenigen von Kap. V, soweit sie dem in dem betreffenden Abschnitte behandelten Profeten selber entnommen sind.

4 22. 24. 27 f. 38. 41 114.
5 11—31 69. 14 24. 25. 21 ff. 90. 30 24. 25.
6 24—26 90.
7 2 153. 7 114.
10 17 114. 33. 35 f. 114. 167. 34 114. 35 f. 89.
11 1—3 110. 113. 117. 14 ff. 24 ff. 109. 25 25. 32. 28 114. 31 ff. 113.
12 168. 6 54. 84. 126. 6—8 83. 109. 8 54. 11 ff. 110.
13 22 459. 23 f. 190.
14 10 108. 44 114. 45 114.
16 19 108. 22 ff. 108. 28 109.
20 1—13 115. 2—13 167. 6 108. 7. 10. 12 f. 108.
21 1—3 114. 5—9 107. 110. 112. 116. 117. 6. 11 120. 17 f. 89. 27 91.
22—24 89. 91. 118.
22 4 90. 4. 7 118. 5 118. 7 120. 8—12. 19—20 119. 9 54. 9—12 57. 84. 17 f. 37 120. 18 32. 20 32. 54. 20 ff. 84. 23 80. 33 32. 36 119. 38 32. 41 120.
23 7 118. 120. 7—10. 18—24 92. 13 120. 13 f. 90. 23 82. 27 f. 90.
24 1 90. 2 119. 3—4. 15—16 119. 3—9. 15—24 92. 11. 13 120. 13 32. 20 f. 90.
25 1—5 113. 3 206.
26 57 114.
27 14 115. 18 25.
31 8 118.
33 36 115.
34 4 114.

Deuteronomium

4 12 54. 16—19 263. 19 f. 263.
6 16 167.
7 6 263. 13 160.
8 15 117.
9 22 113. 167.
10 9 168. 17 263.
12 12 168. 18 168.
14 2. 4. 6 81. 8 263. 17 298.
13 1—12. 21 260. 27. 29 168.
15 3 260.
16 11. 14 168.
17 3 263.
18 1—2 168. 6 168. 11 82. 18 109. 21 f. 295.
20 1 260.
23 3 120. 5 118. 120. 6 89.
24 16 192.
26 5 171. 11—13 168.
28 4. 18. 51 160.
29 22 206.
32 51 115. 167.
33 92. 2 112. 7 163 f. 167. 169. 8 114. 115. 116. 117. 8—11 167. 168. 9 157. 16 116. 167. 17 160. 18 f. 170.
34 1. 5—6 113. 10 109. 126. 11 109.

Josua

3 167.
6 26 91.
7 11 ff. 106.
8 28 298.
9 205.
10 12 f. 89.
11 5 120. 13 298.
12 14 114.
13 22 118. 120.
15 3 114.
16 8 211.
17 7 211.
19 50 114.
21 6. 27. 33 114.
24 9 120. 30 114.

Richter

1 9 ff. 114. 16 173. 36 114.
2 1. 5 120.
3 19. 26 161.
4 120. 4 121. 126. 5 120. 8 f. 91. 11 173. 17 171. 173.
5 120. 159. 4 194. 12 91. 92. 121. 21 171. 24 173.
6 25 f. 84. 32 161. 34 24. 25.
7 1 161. 9 81. 84. 13 53. 55. 13 ff. 81. 83.
8 24 80. 38. 40 48.
9 7—20 90. 170. 27 7. 37 81. 82. 121.
11 29 24. 25. 37. 40. 141.
13 16. 19. 23 161. 25 24.
14 6 24. 25. 19 24. 25.
15 14 24. 25.
17 166. 2 91. 3 f. 161. 6 f. 166. 7 166. 10 158.
18 19 158. 30 114. 166.
19—21 206.
20 18. 23 106.

1. Samuelis

1 1 121. 1 ff. 122.
2 18 122. 25 165. 27 ff. 166.
3 1 126. 1 ff. 39. 41. 51. 58. 84. 122. 2 ff. 81. 4—14 58. 10 54 84. 20 123. 126. 21 54. 123.
6 10 ff. 80. 14. 18 161.
7 1 166. 5 ff. 123. 6. 15 f. 122. 7 155. 15 123. 16 f. 122.
8 1 122. 6 f. 123. 11—18 170. 21 f. 123.
9 1 ff. 122. 9 129. 152. 13 90. 123. 15 ff. 126. 15. 17 84.
9 1—10 16 121. 125. 143.
10 2 121. 3. 120. 5 8. 11. 5 ff. 9. 10. 129. 143. 144. 152. 6 25. 29. 146 f. 8 122. 9 20. 29. 146 f. 10 10. 25. 12 157. 168. 17 ff. 123. 22 106. 122.
11 6 24. 25.
12 1 ff. 122. 16—25 155.
13 8 ff. 122.
14 18 ff. 106. 166. 24 91. 33 f. 166. 41 f. 106.
15 1 ff. 123. 6 171. 10 f. 84. 10 ff. 16 123. 10—11 58. 11 ff. 123. 18 190.
16 14 ff. 25. 32 174.
17 10 91. 34 f. 190.
19 3 161. 9 25. 18 ff. 9. 10. 12. 122. 123. 129. 144. 153. 175. 181. 197. 20 25. 29. 152. 23 29. 24 26. 33. 144. 157.
20 6 161.
21 13 ff. 21.
22 2—4. 13 ff. 106. 5 123. 126. 10. 15 166.
23 2 106. 2. 6. 9 ff. 166. 9—12 106.
25 2 ff. 190.
28 65. 82. 83. 123. 3. 9 82. 4 ff. 161. 6 83. 84. 106. 126. 6. 15 126. 152. 156. 7 81. 7 f. 127. 13 127. 15 84. 15—19 40.
30 1. 7—8 106. 16 130.

2. Samuelis

2 1 166.
3 7 161.
4 1 161. 4 161.
5 11 170. 16 161. 19. 23 106. 166. 20. 25 223. 23 f. 81. 24 36.
6 5 10. 14. 18 166.
7 123. 124. 2 126. 4 ff. 84. 17 126.
8 18 166.
11 21 161.
12 123. 124. 1 ff. 124. 15 b ff. 124. 25 126.
14 2 82. 161.
20 6 161. 16 82. 161. 26 166.

21 1 106. 166. 3 89. 9 161. 19 161. 21 91.
23 24 161.
24 170. 1 166. 11 123. 125. 11 ff. 123. 12 126. 17 123. 18 f. 123. 25 161. 166.
28 8 161.

1. Könige
1 123. 124. 126. 9 106. 161. 31 90. 33. 38. 45 161 47 90.
2 26 269.
3 4 161. 5 54. 5 ff. 81. 84. 5—14 58. 5. 15 126.
4 7—19 170.
5 7—8 170. 9 ff. 82. 10 82. 27 f. 170.
8 12 162. 200. 31 91.
9 2 54. 16 162. 169. 20 f. 170. 26—28 170.
10 11 f. 14 f. 22. 28 f. 170.
11 5. 33 135. 7 162. 8 162. 14—22 169. 29 125. 29 ff. 127. 156.
12 2 169. 10 f. 170. 21—22 165. 28 146.
12 32—13 32 165.
13 199. 1 ff. 155. 2 150. 4 ff. 155. 7 156. 182. 11 181. 11 ff. 152. 20 150. 20—22 66. 30 7. 32 165.
14 1—18 124. 2. 18 125. 21 162. 25 f. 169. 30 163. 165.
15 3 161. 7. 16 163. 12 160. 164. 13 164. 17. 21 f. 206. 18—20 163. 19 163. 21—22 163.
16 1—4 165. 4 151. 34 163.
17—18 175. 177.
17 1 155. 179. 1 ff. 182. 3—6 185. 7 ff. 184. 10 ff. 158. 14 151. 155. 184. 20 ff. 182. 184. 21 155.
18 1 184. 4 10. 153. 175. 7 158. 7 ff. 183. 8 158. 12 8. 29. 72. 12 ff. 182. 13 10. 153. 175. 15 185. 16 ff. 183. 18 175. 183. 19 151. 156. 174. 178. 182. 183. 19 ff. 10. 176. 21 177. 183. 21 — 29 132. 22 10. 175. 23 146. 174. 24 184. 25 10. 26 17. 26 ff. 9. 12. 20. 31. 61. 149. 27 12. 28 12 f. 19. 144. 182. 29 134. 30 175. 36 185. 36 f. 182. 39 177. 183. 184. 40 10. 179. 180. 40—46 74. 41 154. 41. 44 183. 41—46 67. 42 ff. 155. 46 8. 24. 29. 31. 182.
19 175. 185. 1 10. 1 ff. 106. 2 175. 183. 5 ff. 154. 5. 7 38. 52. 8 39. 8 ff. 194. 9 ff. 58. 84. 154. 10 183. 185. 11 ff. 184. 13 48. 14 175. 180. 183. 185. 15 184. 15 ff. 177. 15—17 191. 16 181. 16 f. 19 ff. 177. 17 179. 180. 18 175. 19 145. 182. 19 f. 155. 19 ff. 144. 185.
20 169. 175. 4 145. 13 f. 178. 13 ff. 28. 35 ff. 156. 14 ff. 170. 28 178. 33 80. 82. 34 169. 170. 35 10. 153. 36 155. 41 10.
21 175. 184. 1 ff. 176. 185. 7 170. 19 154. 179. 20 b—24 165.
22 169. 175. 177. 179. 2 ff. 163. 5 ff. 175. 176. 178. 180. 181. 5. 7 183. 6 150. 153. 176. 6 ff. 10. 156. 8 176. 178. 10 10. 10 ff. 17. 22. 62. 144. 11 30. 146. 149. 156. 178. 14 ff. 32. 17 151. 179. 19 ff. 154. 45 163. 47 160. 164. 49 f. 170.

2. Könige
1 175. 2 ff. 183. 4 155. 179. 4. 6 182. 8 145. 182. 9 39. 9 ff. 158. 181. 181. 183. 185. 13 158.
2 1 181. 1 ff. 175. 177. 181. 183. 185. 3 153. 3 ff. 10. 153. 4 ff. 181. 6 f. 181. 8 145. 155. 182. 9 25. 155. 182. 9 ff. 175. 10 73. 11 42. 12 158. 177. 14 145. 155. 15 25. 16 8. 25. 29. 73. 182. 16 ff. 153. 19 ff. 155. 182. 21 151. 23 145. 23 ff. 158. 24 89. 155. 182. 25 181. 185.
3 169. 175. 4 163. 7 ff. 163. 10 ff. 176. 11 177. 183. 11 ff. 151. 156. 175. 178. 13 10. 13 ff. 157 14 185. 15 11. 24. 31. 38. 40. 66. 67. 149. 182. 197. 17. 19 151. 17 ff. 178.
4 177. 1 10. 153. 171. 1 ff. 152, 155. 175. 182. 184. 8 ff. 157. 158. 175. 182. 184. 9 155. 10 75. 12 ff. 153. 25 181. 25 ff. 153. 185. 27 158. 183. 29 ff. 155. 182. 33 f. 182. 33 ff. 155. 37 158. 183. 38 10. 153. 181. 38 ff. 155. 175. 41 182. 42 156. 158. 182. 42 ff. 155. 43 153.
5 1 184. 1—27 175. 5 182. 5 ff. 158. 8 183. 9 153. 10 155. 182. 11 68. 154. 182. 11 ff. 155. 15 183. 184. 15 ff. 158. 16 182. 17 f. 183. 184. 18 f. 184. 19 185. 22 181. 23 156. 26 154. 185. 26 f. 71. 182. 27 182.
6 1 10. 153. 1 ff. 153. 155. 175. 185. 2 181. 3 153. 4 ff. 182. 5 153. 8 ff. 175. 12 76. 154. 15 ff. 64 f. 17 42. 50. 17 ff. 182. 18 89. 18 ff. 19. 155. 21 158. 22 183. 184. 24 ff. 175. 25 171. 31 155. 32 124. 151. 153. 32 f. 76. 154. 185. 32 ff. 40. 181.
7 1 75. 151. 171. 16 171.
8 1 ff. 155. 175. 2 ff. 175. 7 ff. 73 f. 177. 8 f. 156. 158. 9 158. 182. 10 ff. 154. 12 151. 191. 12 f. 179. 13 158. 20 ff. 169. 191. 22 169.
9—10 175. 177. 179.
9 1 10. 153. 180. 1 ff. 157. 176. 177. 179. 165. 11 21. 147. 157. 15 25. 16 ff. 163. 25 174. 25 f. 176. 177. 179. 26 151. 32 184. 36 f. 151.
10 177. 11 176. 13 ff. 163. 14 171. 15 ff. 171. 173. 19 10. 143. 174. 176. 21 ff. 176. 22 174. 27 175. 29 146.
11 180. 4 ff. 192. 18 164. 174. 180. 192.
12 2 164. 180. 5 ff. 192. 18 f. 191. 19 164.
13 3 ff. 191. 14 158. 177. 14 ff. 155. 175. 182. 191. 17 153. 24 f. 191.
14 5 f. 192. 7 191. 8—14 192. 20 f. 192. 21 226. 22 225. 25 156. 178. 191. 199. 456.
15 5 225. 10 211. 19 212. 20 212. 29 212. 316. 232. 30 232. 33 192. 37 212.

16 3 261. 5 212. 6 273. 9 212. 232. 10 ff. 164.
17 3 232. 4 212. 6 **316.** 13 125. 16 146. 25 ff. 262.
18—19 74.
18 4 107. 117. 160. 161. 165. 258. 261. 262. 18 161. 19 ff. 261.
19 259. 12 298. 24 259. 29 75.
20 5 75. 7 68. 155. 11 155.
21 165. 1 261. 2 f. 261. 5 261. 6 82. 6 f. 261. 12 262. 16 263.
22—23 165.
23 165. 2 143. 3 261. 4 262. 5 261. 6 161. 7 160. 8 161. 206. 11 262. 13 135. 162. 14 161. 24 82. 32 306. 37 306.
24 9 306. 14 333. 19 306.
25 335. 7 336. 23. 25 206. 27—30 336. 35 48.

Jesaia
1 17 115. 26 456. 29 335.
2 15 267.
3 2 178. 2 f. 82. 3 79. 10 f. 457. 20 80. 82.
5 8 171. 9 38.
6 44. 47. 72. 117. 1 65 f. 3 f. 44. 7 38. 12—13 457.
7 1 ff. 212. 3 152. 456. 8 316. 11 f. 154. 158. 14 456. 15 152. 16 75. 17 169.
8 2 338. 3 125. 196. 3 f. 152. 4 75. 11 24. 30. 31. 38. 66. 302. 17 f. 456. 18 152. 19 82. 85. 127. 23 457.
9 1—6 348. 7 154. 11 274.
10 5 ff. 264. 6 260. 8 261. 12 454. 13—14 259. 24 454.
11 1—8 348. 11 ff. 316. 454. 12 454.
13 457.
13 f. 336.
14 1 f. 316. 25 454. 29 117.
16 6 333.
17 7 f. 335. 14 48.
19 12 82. 14 25. 18 316.
20 30. 1 255.
21 1 ff. 28 f. 64. 317. 336. 3 14. 6 309. 6—9 70 f.
22 14 38. 15—18 260.
23 8 170.
24 15 f. 316.
25 10 f. 333.
27 9 335. 13 316. 454.
28 7 143. 178. 7 f. 54. 10 ff. 35. 149. 11 f. 34. 16 f. 456. 22 457.
29 4 82. 85. 9 267. 10 25. 125. 11 f. 357. 18 357.
30 6 117. 9 117. 10 125. 22 335. 31 454.
31 4 85. 8 454.
34 8 333. 16 357.
37 12 298.
38 14 85.
40 6—8 317.
43 5—6 316.
49 12 316.
50 4 147.
51 16 147. 22 115.
55 10 f. 154.
57 3—13 335.
58 1 316. 9 90.
59 11 85.
60 4. 8 316.
61 1 318.
66 19 f. 316.

Jeremia
1 1 206. 6—7 41. 9 25. 38. 11—12 39. 45. 13 ff. 47. 17 66.
2 1 144. 2 150. 8 147. 9. 26 143. 16 264. 268.
3 12 150. 12 f. 456. 16 335. 18 316. 22 456.
4 8 7. 9 143. 19 32. 66. 20—21 38. 23—26 16.
5 13 147. 13. 31 143. 14 154.
6 1 205. 11 7. 66. 14 150. 178. 17 309.
7 2. 27 150. 4 150. 16 ff. 306.
8 1. 10 143. 11 150. 17 82.
9 16 82.
12 11 333.
13 13 143.
14 18 143.
18 18 82. 143.
19 2 150.
20 1 ff. 143. 7 24. 32. 8—9 7.
22 18 7. 24 341. 29 150.
23 1—2 451. 3. 8 316. 11. 34 143. 16—40 357. 18 72. 22 72. 25 ff. 54. 29 154. 31 32.
24 1 f. 47. 1—10 335. 8 316.
25 15 ff. 17.
26 254. 6 91. 7. 11. 16 143. 18 255. 18. 20 256.
27 f. 30.
27 2 ff. 299. 9 54.
28 1 ff. 178. 10 149. 156. 16 75.
29 1 143. 5 299. 334. 8 54. 15 178. 21 147. 21 ff. 178. 299. 24 ff. 299. 26 21. 143. 157. 28 334.
30 11 316. 16 369. 18 298.
31 8 316. 38—40 332.
32 15 456. 32 143.
34 f. 336. 5 7. 21 309.
35 4 143. 7 171.
36 10 ff. 150.
37 5. 11 309.
38 21 73. 22 151.
39 2 335.
41 1 ff. 335. 5 12. 335. 9 206.
43 8 ff. 30.
44 15 ff. 306.
47 5 12.
48 37 12.
49 2 298. 3 7. 7 82.
50 35 82.
51 57 82. 59 ff. 155.
52 28—30 333.

Hesekiel
1 39. 41. 44. 1 72. 3 24. 38. 144. 24 49. 24 f. 44. 28 48. 28 ff. 15. 26 f. 63.
2 1 f. 28. 2 25. 8 ff. 25.
3 2 38. 3 38. 12 f. 44. 49. 14 24. 38. 150. 14—15 68. 15 15. 69. 22 24. 30. 38. 22 ff. 39. 47. 23 45. 24 25. 25 f. 15. 69. 26 14.
4 1—3 31. 149. 9 a. 10—11. 16—17 31.
5 1—2 31. 149. 1—4 451.
6 11 7. 150.
8 1 24. 38. 151. 333. 1 ff. 40. 3 38. 71. 4 45. 5 ff. 76.
9 1 38. 8 16.
10 5 49. 5 f. 44.
11 5 25. 13 16. 76. 15 335. 24 24. 38. 71.
12 1 ff. 31. 13 336. 17 ff. 31. 335. 21 ff. 75.
13 178. 17 ff. 41. 19 156.
14 1 151. 333.
17 290. 4 334.
20 1 151. 333.
21 2 32. 150. 7 32. 150. 11 f. 31. 150. 13 ff. 31. 16 81. 17 150. 19 7. 22 150. 23 ff. 31. 26 82. 105. 33—37 333.
22 25 143.
24 1 ff. 149. 3 ff. 31. 15 ff. 31. 18 152. 27 14. 69.
25 333. 12 ff. 333.
26 1 ff. 333.

2 7 8 f. 82.
2 8 3 82. 24. 26 333.
2 9 10 321.
3 0 6 321. 15 f. 321.
3 1 22—24 68.
3 3 22 14. 69. 23 ff. 335. 30—33 151.
3 4 1 ff. 450. 451.
3 5 333. 7. 10 ff. 333.
3 6 6 f. 15. 333.
3 7 1 24. 30. 38. 1 f. 68. 1 ff. 39. 47. 450 15 ff. 31. 149.
3 8 8 316. 11 334.
3 9 27 f. 316.
4 0 1—2 24. 71.
4 3 3 16.
4 4 9 ff. 335. 24 153.
4 7 19 115.
4 8 28 115.

Hosea
1 41. 42. 152. 4 180.
3 152.
4 4 f. 143. 5 178. 11 ff. 12. 12 24. 105. 14 164.
5 4 24. 14 233.
6 5 154.
7 14 12 f. 19. 144.
8 6 146.
9 1 7. 7 21. 25. 127. 147. 196.
11 8 206. 9 149. 11 316. 454.
12 8 170. 9 170. 14 109. 126.
13 2 146.
14 4 454. 9 335.

Joel
1 2 318. 13 7.
3 1—2 357.
4 4 316.

Amos
1 5 232. 6—12 333.
2 6 171. 7 12. 164.
3 7 357. 8 32.
4 6—12 a 233.
5 5 106. 16 7. 18. 20 235. 456.
7 1—6 39. 47. 7—9 47. 10 154. 10 ff. 143. 181. 211. 12—15 125. 14 153. 16 32. 150.
8 1—2 46. 5 170. 6 171. 14 160.
9 1 ff. 47.

Obadja 8 82.

Jona 3 6 145.

Micha
1 8 7. 238.
2 6 32. 6 ff. 150. 178. 11 32.
3 5 150. 156. 5 ff. 178. 6—7 125. 11 143. 156. 12 281.
5 1. 3 348. 4—5 454. 11 357. 11 ff. 335.
6 7 335.
7 7 356. 12 316. 454. 14 309.

Nahum
2—3 260.
3 4 259. 10 260. 12. 14 260.

Habakuk
2 1 309 1—3 71. 1—4 318. 356.
3 16 318.

Zephanja
1 2—3 457. 5 262. 9 262.
2 8—10 333.
3 3 f. 143. 8 369.

Haggai
1 2 344. 3 79. 4 334. 6. 10 f. 334. 9 344.
2 7 f. 334 11 335. 14 335. 16 19 334.

Sacharja
1 7 ff. 53. 8 53. 9 57. 12 f. 57. 14 ff. 57.
2 1 ff. 55. 2. 4 57. 5 ff. 56. 8. 10 334.
3 1 f. 56. 1 ff. 335.
4 1 38. 52. 57. 2—6 a. 10 b —14 57. 4. 5. 13 57. 6 344. 10 344.
5 1 f. 80. 1 ff. 89. 2 55. 2—11 57. 4 344. 5 ff. 334.
6 1 53. 4—8 57. 9 ff. 30.
7 1 ff. 335. 3 143. 152. 335. 355. 5 335.
8 10. 12 334. 19 335.
9 1—8 333. 13 451.
10 2 82. 6 451. 10—11 454.
11 4 ff. 356. 7 ff. 149.
12 12—14 347.
13 2—6 356. 357. 4 145. 6 13. 19. 7—9 356.
14 20 80.

Maleachi
1 8 334. 347.
3 5 348. 22—24 357.

Psalmen
2 348. 7—9 356.
5 4 356.
46 6 48.
49 15 73.
58 6 79. 82.
60 8 356.
68 23 f. 356.
72 348.
73 20 54. 24 73.
74 9 357.
89 20 126.
95 8 116.
108 8 356.
110 348. 1 356.
132 348.
137 7 333.
147 15 154.

Proverbien
6 12—14 90.
17 2 291.
31 24 170.

Hiob
4 12 85. 12—16 14. 39. 51. 62. 83. 84. 13 83. 14 14.
7 14 53.
15 8 72. 21 37. 62.
18 11 37. 62.
20 8 54.
33 15 83. 15 ff. 84.
40 30 170.

Hoheslied 1 6 2 15 8 12 233.

Klagelieder
1 4 335.
2 7 7. 9 335. 14 335. 16 f. 333. 20 143.
4 13 143. 17 356. 21 f. 333.
5 4. 13 334. 7. 16 335. 18 332.

Kohelet
5 2 53. 54.
10 11 79. 82.

Esther
1 13 82.
6 13 82.

Daniel
1 17 41.
3 38 357.
4 5 f. 25. 15 25.
5 11 25. 14 25.
6 4 25. 35 37.
7 9 f. 43. 55. 16 58. 28 14.
8 2 72. 17 f. 15. 27 16.
9 3 37. 21 37. 23—26 37.
10 2—19 27. 5 f. 15 42. 6 44. 7 49. 7 ff. 13. 37 f. 8 14. 8—9 15. 9 26. 44. 10 28. 38. 10—11 63. 11 14. 15 14. 16 14. 16 f. 15. 16—18 63. 17 14. 18 28.
11 2 ff. 451. 33 153.
12 3. 10 153. 51 37.

Esra
1 337. 8 336.

21 ff. 144. 25 205. 59 298. 61 336.
48 ff. 334. 13 334.
5—6 336. 343.
51 338. 3 ff. 334. 13—16 336. 14 336. 16 337.
63—6 336. 7 342. 14 338. 15 343.
72 166.
82 114. 2 f. 347. 33 336.
9—10 349.
93 f. 15.
10 335. 15 153. 18 f. 336.

Nehemia
210. 17. 19 333. 11—20 332.
3 333. 335. 8. 31 f. 152. 333. 12 79. 152. 14 171. 15 152. 21 336. 33 ff. 333.
46 333.
51 ff. 334. 348. 4. 14 f. 18 334. 9 333. 13 90. 91. 14 f. 18 334. 15. 18 347. 348.
62 333. 6 f. 337. 342. 355. 7 10. 10 ff. 349. 356. 14 10. 356. 17—19 349.
7 333. 6 ff. 144. 8 ff. 333. 21 205. 37 333. 61 298. 63 336. 65 335. 70 334.
89 334.
918 146. 32 143.
1018—43 333. 25 79. 152. 31 349. 32 334.
111 334. 5 152.
1216 144. 355. 28 f. 333.
132 120. 4 336. 349. 6 89. 15 f. 334. 23 349. 28 f. 336. 349.

1. Chronika
250 ff. 333. 42 254. 55 152. 171. 333.
3 347. 18 336. 24 347.
412 107. 14. 21. 23 152. 333.
527 114. 37 f. 166.
61 f. 5. 28. 47. 56 114.
911 166.
147 161.
157 114.
2116 15. 62. 30 16.
236 f. 114.
251—3 11. 144. 356.
2621 114.
2728 161.
298 114.

2. Chronika
46 162.
151 25. 31.
2014 25. 31.
2410 25. 20 25.
2912 114.

B. Apokryphen und Pseudepigraphen.

III. Esra
435 297.

1. Makkabäer
11 442.
242 153 58 73.
446 357.
712 f. 153.
85 442.
927 357. 50 211.
1132 158. 34 122.
1441 357.

2. Makkabäer
325 f. 42. 27 15. 62.
62 262.
146 153.
1514 155. 386.

3. Makkabäer
618 42. 72. 407.

4. Makkabäer
410 42.

Bel und Drache
36. 39 38. 71.

Zus. zu Esther
14 ff. 44. 52. 55. 7. 10 42.

Sirach
428 297.
510 297.
712 f. 297.
2024—26 297.
311—7 54.
406 53.
45 ff. 357.
489 73. 10 454. 22—25 263.
496 f. 454.

Weisheit
1817 53. 18 15. 26. 62.

Aristeas
13 316.
206 297.
213—216 54.

Martyr. Jesaiae
29. 11 31. 6 10.
210 238.
52—14 69 f. 7 14. 17. 19. 37. 11 263. 14 19. 35.

Sibyll. III 582 357.

Henoch
14 43 f. 55. 8 72. 8 f. 52. 55. 14 14. 16. 24 f. 16. 63.
393 72.
521 72.
603 14. 15. 26. 4 28. 63.
654 15.
711 72. 2 16. 2 f. 63. 3 28. 5 72. 6 56. 11 15. 16.
822. 3 153.
85 ff. 451.
981 153.
9910 153.
1006 153.

Slav. Henoch
38 72.
4212 B 297.

IV. Esra
31 16. 1—3 13.
411 16.
514 14. 20 37.
613 ff. 44. 55.
926 39. 38 ff. 56.
1020 ff. 44. 55. 29 f. 63. 30 15. 26. 28.
123 f. 56. 5 15. 38 153. 40—51 39.
141 39. 9 72. 13 153. 39 38. 41. 43 33. 44—46 153. 49 72.

Ap. Baruch
63 72.
92 f. 37.
125 f. 37.
133 72.
205 f. 37.
211 39.
221 72. 407.
312 39.
433 37.
467 72.
472 37.
481. 25 37. 3. 36 153.
705 153.
762 f. 72.
851. 3 357.

Testament Levi
2 72. 407.
18 357.

Testament Judae
24 357.

Testament Jssachar
7 297.

Testament Dan
4—6 297.

Testament Gad
5 297.

Vita Adae et Evae
26 15.

C. Neues Testament.

Matthäus
34 145.

41 ff. 37. 39. 72.
239 158.

Marcus
16 145. 10 72. 407.
65 68.
733 68. 79.
823 68. 28 357.
1123 228.
1235–37 347.

Lucas
122 15. 69.
41 ff. 37. 39. 72.
2447 42.

Apostelgeschichte
213 21.
755 f. 17. 37. 56 72. 407.
94 15. 6 14. 7 14. 38.
8 f. 14. 17 f. 14. 69.
1011 72. 407.
1616 81.
227 15. 9 38. 45. 49.
2613 f. 38. 14 15.

1. Corinther
142–25 33 f.

2. Corinther
124 65.

Hebräer
1137 145. 263.

Ap. Johannis
41 72. 407.
109 f. 38.

D. Griechische und lateinische Autoren.

Achilles Tatius I 1 : 135. 454.
Aelian, hist. anim.
VII 13 : 378.
X 16 : 376 f.
X 45 : 378.
XI 3. 20 : 378.
XI 5 : 378.
XII 5 : 379.
XVI 37 : 377.
Antoninus Martyr, itinerar. p. 28 : 102—104.
Apuleius, metam. VIII 24—29 : 8. 10—13. 17 ff. 62. 136—138.
Athenaeus IX p. 375 f. : 376.
Augustinus, de Genes. lib. XII 25 : 18 f.

Cicero, divin. I 50 : 11.
Clemens Alexandr., homil. III 13 : 12.
—, protrept. p. 34 : 378. p. 39, 7 : 379.
Dio Cassius LXXIX 11 : 376 f.
Diodor
I 68 : 309.
I 73 : 132.
I 83 f. : 377.
II 29 : 140.
III 42 f. : 102.
V 62 : 376.
XIV 37 : 378.
XIX 94 : 12. 172.
XIX 95 : 104.

Epiphanius, haer. 51 : 104.
Eusebius, hist. eccl. V 1,56–57 : 19.
—, onom. 130, 10 f. : 254.
—, praep. evang.
I 10 15. 29 : 134.
VI 10 25 : 141.
VI 11 : 459.
—, vita Constantini III 55 : 135. 141.

Firmicus Matern., de error. 2 3 : 131.
Florus III 29 : 138 f.

Heliodor, Aethiop.
IV 16 f. : 8. 10. 132. 454.
Herodian, Heliogabal V 6,9 : 376.
Herodot
I 105 : 264. 278.
I 106 : 278.
I 140 : 378.
II 47 f. : 376 f.
II 61 : 131.
II 66 f. : 377.
II 67 : 378.
II 133 : 459.
II 141 : 259. 379.
II 157 : 264. 271. 401.
IV 67 : 105.
IV 186 : 377.
VII 63 : 454.
Hieronymus, comm. in Mich., praef. : 254.
—, ep. 49 ad Paulin. : 135.
—, in Iovinianum II 6 : 376.
—, peregrinatio Paulae c. XVIII : 254.
—, Vita Hilarionis § 16 : 103 f.
Homer, Ilias XXIII 101 : 85.
—, Od. XXIV 5. 9. : 85.

Iamblichus, de mysteriis III 9 : 11.
Iamblichus, de vita Pythagorica 3 : 181.

Joh. Lydus, de mensibus p. 80 : 377.
—, IV 64 : 146.
Josephus, antiqu.
I 12 2 : 459.
VI 14 2 : 81.
VIII 5 3 : 135.
VIII 13 2 : 179.
X 3 1 : 263.
XIII 10 3 : 358.
XIII 11 2 : 153.
XIV 2 1 : 91.
XV 7 9 : 103.
XV 10 5 : 153.
—, bell. I 2 8 : 358.
I 3 5 : 153.
II 7 3 : 153.
II 8 12 : 153.
II 8 13 : 153.
—, contra Apionem
I 1 : 266.
I 18 : 135. 174.
I 21 : 336. 368.
I 22 : 81.
I 41 : 357.
II 13 : 376.
Julian, or. V p. 176 : 378.
Justin VIII 5 : 133.
XVIII 1 10 : 378.
Justinus Martyr., dial. 120 : 263.
Juvenal, sat. XV 7 f. : 377 f.

Lampridius, Commodus 9 : 131.
—, Heliogabal 32 : 377.
Lucanus I 565 : 131.
Lucian, Asinus 37 : 10 f. 136.
—, de Syria dea 4 : 135. 146.
6 ff. : 135. 141.
22 : 141.
26 f. : 19. 141.
43 : 136.
50 : 131. 136. 141.
50 f. : 19.
54 : 376.
—, Tim. 4 : 378.
Lycophron v. 77 : 378.
Martyr. Polycarpi 22 : 19.
— 72 : 33. 35.
— Perpetuae et Felicitatis 20 : 19.

Nilus p. 29 f. : 104. 130.
Nonnus, Dionys. II 64 : 454.

Nonnus. Dionys.
III 109ff. : 135.
III 400 : 378.
IV 107 : 454.
XXXII 801 : 454.
XLI 1053 : 454.

Origenes, contra Celsum VII 9 : 21. 35. 134. 149.
Ovid, metam. X 720ff. : 135.
—, trist. IV 1021 ff. : 151.

Pausanias VII 55 : 145.
VII 1710 : 376.
Philostorgius, hist. eccl. III 4 : 459.
Philostratus, vita Apoll. VIII 30 : 378.
Plinius, hist. natur.
VIII 52 : 376.
VIII 185 : 131.
X 41 : 378.
Plutarch, de Iside 5 : 376.
8 : 376f.
15 : 135.
44 : 378.
72 : 378.
—, Moralia 414 E : 81.
—, quaest. Rom. 52. 111 : 378.
—, Sympos. IV 5 : 370.
— IV. 52 : 379.
—, Timoleon 7 : 378.
Porphyrius, de abstinentia I 14 : 376f.
II 11 : 146.
Propertius II 1815 : 131.
Ptolemaeus VI 7, 21 : 118.

Sextus Empiricus, hypotyp. III 220 : 376.
Silius Italicus
III 21—31 : 144f.
III 22f. : 376.
Solinus 334 : 376.
Sozomenus, hist. eccl.
I 18 : 12.
II 4 : 12. 107.
VI 38 : 376. 459.
Stephanus Byzantinus s. v. *Κυνόπολις* : 378.
Strabo
IX 517 : 377.
XII 89 : 376.
Strabo
XVI 418 p. 776 : 146.
— p. 575 : 376.
— p. 812 : 377.

Tertullian, de patientia 14 : 263.
Theocrit. 2497 : 376.

Vergil, eclog.
IV 24 : 454.

E. Arabische Autoren.

Dschamhara 3117 : 100.
125 : 127.
Dimischḳī p. 40 : 146.
Ḥudail. 724 : 99.

Ibn Hischām 17 f. : 105.
19 : 127.
28 : 97.
45 : 98.
47 : 98.
71 : 84.
91 : 86.
93 : 87.
94 : 105. 107.
102 : 37. 84.
114ff. : 81.
131f. : 85.
132 : 85. 88.
133 : 87.
151 : 39. 50. 84.
152f. : 85.
154 : 85f.
166 : 105.
171 : 93.
186 : 85.
193 : 84.
233ff. : 52.
253 : 106.
263ff. : 55. 72.
266 : 84. 119.
268 : 55. 86.
272 : 90.
273 : 92.
325 : 52. 55. 72. 84.
331 : 81.
357 : 84.
375 : 84. 119.
437 : 40.
439-445 : 91.
444 : 14. 37.
445 : 90.
552 : 79.
562 : 11. 121.
582 : 94.
584 : 84.
641 : 94.
684 : 85.
697f. : 85.
720 : 94.
744 : 79.
761 : 79.
797 : 95.
819 : 92.
821 : 102. 105.
825 : 90.
981 : 79.
Ibn Chaldūn, Proleg. p. 294 : 81.

Kitāb al-aġānī
VII 6729 ff. : 85.
VIII 66 : 99.
XII 128 : 100.
XIII 1104 ff. : 95.
XV 7324f. : 95.
Koran
II 175 : 376.
V 4 : 376.
XXXI 11ff. : 118.

Masʿūdī, Murūdsch
III 325f. : 88. 115.
III 340 : 81. 85. 126.
III 349 : 86. 99.
III 381f. : 96f.
III 394f. : 98.

Suyūṭī, Itkān I 554 : 85.

Ṭabarī I 271f. : 106.
III p. 21 : 93.

F. Sonstiges.

Bardesanes, de legibus p. 20. 141.
m. Sanhedrin VII 7 81.
jer. Sanhedrin X 263.
bab. Jebamot 49b 263.
bab. Joma 39b 358.

II. Sachregister.

A. Allgemeines Sachregister.

Abfall von Jahwe 175. 183.
Abschied 90.
Ackerbau 334. 354.
Adel 168. 286. 298. 333f. 336. 347—349. 356.
Adonis 135.
Älteste 42. 151. 165. 299. 306. 318. 134. 412. 416.
Ätiologisches 132.
Affekt 4ff. 8—10. 12f. 16. 30 s. Leidenschaft, Pathos der Rede.
Ahnen 161.
Akrostichisches 441.
Alektrona 376.
Alexander der Große 408 454.
Alexandrinisches Judentum 460.
Al-fals 102.
Al-galsad 102. 104f.
Alkohol s. Wein, Rausch, Narkotika.
Allāt 102.
Allegorie 210. 356. 427. 430. 451.
Allwirksamkeit Gottes 194.
Altar 92. 102. 164. 166.
Alter, jugendliches 41. 213. 266.
Altisrael, Ende von 181.
Al-ʿuzzā s. ʿUzzā.
Amnesie 65f.
Amon-Re 133.
Amonsoase 322. 454.
Amulette 80. 82.
Anästhesie 19. 60. 62. 69f.
ʿAnat-bet'el 160.
ʿAnat-jahu 160.
Angst s. Schreck.
Anhauchen 79.
Anhexen 155.
Anspeien 79.
Anstarren glänzender Gegenstände 64.
Ansteckung 9. 22. 29. 144.
Anthropomorphismen 314.
Anu 139.
Aphrodite 135. 264. 278. 377.
Apisstier 131.
Apokalyptik 37. 39. 55. 57. 64. 73. 75. 153. 358. 458. 460.
Apollon Smintheus 379.
Apotheose s. Vergottung.
Apperzeption s. Aufmerksamkeit.
Arabische Poesie 93.
Arabisches Priestertum 106ff.
Arzt 126. 182.
Aschera 160. 164. 174.
„Ascheraprofeten" 134.
Aschima 160.
Aschim-bet'el 160.
Asidäer 153.
Asklepios 117. 377.
Assarhaddon 259. 263.
Assimilation von Sinneseindrücken, fantastische 48.
Assurbanipal 259. 263.
Assurdan III. 225.
Assurnaṣirpal 169.
Assurnirari II. 225.
Astarte 135. 160. 174.
Astrologie 140. 323.
Atargatis 135.
Atmung 5. 14. 27. 50. 52. 59.
Attis 11f.
Aufmerksamkeit 6. 16ff. 50f. 60. 62.
—, Ablenkung der 60.
—, Verminderung der 51.
Aufregungskult s. primitive Religion.
Augäpfel, Hervortreten der 59.
Auge s. Blick, böser.
Augen starr geöffnet 14. 37. 59.
Ausdrucksbewegung 6—8. 150. 303f. 314.
Ausgießung des Geistes 433.
Ausländer 260.
Ausländerei 219. 236. 238. 248. 268. 297.
Aussatz 110.
Ausschweifung s. Unzucht.
Aussetzung des Kindes 111.
Auszug aus Ägypten 111. 194. 199. 215. 217. 322. 326. 375. 415.
Autohypnose 58. 409.
Autosuggestion 19. 40. 58. 62. 70. 305.

Baʿal, Baʿalkult 12. 132f. 143. 146—148. 183. 186. 199. 209f. 216. 218. 221. 270f. 400. 426.
Baʿal, der tyrische s. Melkarth.
— in Eigennamen 161. 164.
—-berit 161.
— = Jahwe 161f. 209. 216.
—peʿor 113.
—spriester 9. 12. 17. 19f.
—sprofeten 151. 156. 174. 179. 182.
— Zebub 183.
Bacchanten 8.
Baden, Bäder 155. 182.
Bakasträucher 36.
Barmherzigkeit 184.
Bauchreden 50. 81.
Bauern, Freiheitsgefühl des 170.
—kultur 159. 185. 207f.
Baumkult 82. 102f. 120. 159. 359.
—orakel 81.
Beamtentum 348.
Becherwahrsagung 81f. 127.
Bedrückung der Armen 203. 234. 238. 247. 256. 297f. 351. 438. 440.
Beduinenkleidung 145f.
Beʿel šamain 126.
Befreiung a. d. Exil 288. 299. 307. 375.
— von der Leiblichkeit 147.
Begeisterungsmantik 147. 153.
Begleitengel 56f.
Bekehrung 312. 419.
Bel 139.
Belagerung Jerusalems 290. 304. 306. 308f. 335. 388f. 406. 408. 417.
Belial 69.
Bellona 12.
Belomantie 105.
Bemalung des Körpers 12.
Beobachtung, ungenaue 36.
Berührung des Mundes, der Lippen 38. 45. 63.
— kranker Organe 68.
Beruf Israels 323.
Berufsbewußtsein der Profeten 295.
—genossenschaften 152. 168. 333.

Berufung, Berufungsvision 41. 45. 64. 189. 270. 297. 300. 305. 313. 317. 320. 407f.
Beschneidung 113. 116. 459.
Beschwörung 68. 89. 110. 117. 121. 156. 244. 323. 357.
Besessenheit 8. 24. 130.
Besuch des Dämons 84ff.
Betrügerische Wahrsagung s. Lügenpropheten.
Bewußtlosigkeit 6. 8f. 13. 26. 33. 51. 62f. 305.
Bewußtseins, Verwirrung des 6. 20f. 33. 62.
Bezahlung der Seher und Propheten 105. 122. 124. 137f. 151. 156. 178. 182. 257.
Bezirk, heiliger 102.
Bienennumen 120.
Bildersprache 215. 269. 303. 307. 309. 322. 416.
Binden als Zauber 80.
Blick, böser 79.
Blinde Seher 124.
Blindheit 18f. 69.
Blutrache 106. 192.
—schuld 211.
—sprengung 109.
—streichung 116.
—zauber 79. 116.
Bocksgeister 36. 161.
Böses Gewissen 37.
Bori-Religion 132.
Brautkauf 427f.
Brust schlagen, an die 131.
Bücher, heilige 33.
Buhlerei s. Unzucht.
Buße 273.

Charam-bet'el 160.
Christliches 84f. 130. 134. 152. 331.
Chronologie 406.

Dach 261f.
Dämon 24f. 36. 80f. 83—85. 87f. 93. 99. 119. 127f. 159f.
—, Jahwe als 115f. 132.
—englaube s. Primitive Religion.
—enstimme, dämonische Rede 79. 81. 84f. 93.
Dankbarkeit 184.
Dattelpalme 103.
Dauerrede 33.
Dea Dia 377.
Demeter 377.
Deportation 199. 201. 213. 222. 225. 232. 235. 237. 247. 255. 259. 286. 290. 298. 307. 316. 333. 362. 387. 403. 415.
Derwische 8. 10. 23. 61. 130. 140. 143. 153. 174. 306.
Despotismus 169. 173. 179. 185. 280.
Deuterojesaja 315ff. 345. 372. 374f. 445.
Deuteronomium 165. 262. 268. 278. 351. 384. 386. 403. 416. 453.
Diadochen 450. 454f.
Diaspora 316. 327. 329. 331. 348f. 353. 374f. 389. 416. 429. 450—452. 454.
Dieb 91.
Dionys 376f.
—ische Ekstatiker 21.
Disziplin an den Heiligtümern 143. 276. 282. 294. 387.
Dod 160.
Dornbusch, der brennende 36. 39. 109f. 112. 116—118.
Drachenquelle 107.
Drehbewegung 8.
Du-l-šarā s. Dusares.
Du-l-chalaṣa 102f. 105.
Dunkelheit 13. 40. 48. 83f. 126. 146.
Durst 52.
Dusares 104. 106.

Ecken der Erde 410.
ʿEden 309.
Efod 105. 166. 178. 428.
Ehe der Profeten 152. 210f. 228—230. 298. 308.
—brecherin, ägyptische 459.
—bruch 90. 297. 351f. 417. 424f. 427.
—losigkeit 152.
Eifer Jahwes 185.
Einfachheit 173. 193.
Einsamkeit 39. 48. 185.
Einssein mit der Gottheit 149.
Einwanderung in Kanaʿan 202. 206. 215. 218.
Ekstase 1. 4. 6ff. 9. 13ff. 121. 125. 129ff. 147. 178. 182. 187. 196. 214. 239. 243—246. 275f. 294. 301—303. 317. 320. 356. 411.
El von Byblos 134.
— von Sinai 159.
Elias redivivus 453.
Empfindungslosigkeit s. Anästhesie.
„Ende der Tage, am" 457.
Engel, Engelvision 14f. 37. 42. 63. 69. 84. 91. 109. 314. 410f.
—hand, Berührung durch 28. 37. 52.
—namen 57.
Entartung des Profetentums 10. 156.
Enthusiasmus 61. 147f. 204. 303. 318. 338. 356.
Entrückung 45. 55. 70ff. 177. 183. 185. 305f. 314.
Erblassen 5. 14. 27.
Erdbeben 194. 197. 240,
Erfüllung d. Weissagung 199. 214. 232. 295.
Erinnerung an Träume und an hypnotische Zustände 65.
Ermüdung s. Erschöpfung der Nervenkräfte
Erntetänze 10.
Erregung, gewohnheitsmäßige s. Reizbarkeit, nervöse.
Erröten 5.
Erscheinen Jahwes s. Eschatologie.
Erschlaffung 28.
Erschöpfung der Nerven 9. 16. 26. 33. 50. 144.
„Erwachen" in der Vision 26. 38. 63.
Erwählung Einzelner 295. 297.
— Israels 218. 326.
Eschatologie, Eschatologisches 252. 312. 314f. 318. 330. 338ff. 342. 350—354. 357. 368. 370. 374. 395. 398. 405. 409. 421. 428. 431. 436—439. 443—446. 450—452. 456f.
Essäer 152f. 358.
Essen in der Vision 25. 27. 38. 301. 314.
Eunuchen 136. 141. 291.

Exil, babylonisches 151. 286—289. 291. 298f. 304. 306. 310f. 315. 321. 327. 333—337. 342. 346. 348. 372. 385. 388. 391. 408. 413. 416. 422f. 425. 428. 439.
—archen 348.
Existenz anderer Götter 184. 204. 296. 323. 330.
Exklusivität gegen Fremde 162.
Exorzismen 93.
Exulanten s. Exil, babylonisches.

Fanatismus 269.
Fantastik 313. 319. 344.
— der Traumbilder 55.
Farao 53. 55. 108. 111. 133. 157. 278—280. 282. 293. 299. 308f. 321.
Fasten 27. 36f. 282. 335. 343. 346. 349. 353f. 432. 434.
Feind aus Norden s. Norden.
Fell des Opfertiers 146f.
—mantel 145. 182. 356.
Felsen, heilige 161.
Feste 7. 103f. 111f. 208. 219. 242. 335. 346.
Festschmuck der Weiber 116.
Fetische 100f.
Feuer 110, s. Dornbusch, Feuer Jahwes, Feuersäule.
Feuer Jahwes 195.
Feuersäule 109. 113.
Filosofie, griechische 188. 253.
Fingerzeigen 90.
Fingierte Reden 383.
Fledermäuse 85.
Fliegen 38. 52. 55f. 72. 305.
Flöte 11. 29.
Fluch 80. 89. 92—94. 345f. 349—351.
— gegen den Feind 120.
— in Segen verwandelt 80.
—lieder 121.
—schrift 155. 288. 344.
—wort 120. 458.
Flügelmenschen 53. 344.
—pferd 55. 72.
—schlange 117.
Fortschritt in der Geschichte 118. 186.
Frage an das Orakel 106.
Freude 4. 8.
Fremdsuggestion 64.
Fromm und Gottlos 351. 361. 419f. 422. 449.
Fruchtbarkeitsgöttin 160.
Frühlingsfest 141.
Fürbitte 108—110. 113. 123. 155. 195. 200. 345. 386, s. Wundergebet.
Fürst 412. 420f. 423.
Furcht s. Schreck.

Gabriel 14. 37. 84f. 90. 128.
Gallen 136.
Gartenkult 359.
Gebet 13. 17. 89. 155. 182, s. Fürbitte.
Geheimnisvolle Rede 197.
Gehörswahrnehmung, -halluzination 38f. 51f. 74. 83. 154.
Geißelung 136.
Geist 9. 24f. 29. 31. 33. 56. 70. 119. 150. 294. 354.
—, der heilige 85. 128.
—es, Ausgießung des 357f.
—er, kluge 127.
—erheer 159.
—eskrankheit s. Wahnsinn.
—esmann s. Pneumatiker.
—erstunde 83.
Geldwirtschaft 170f.
Gelübde 144.
Gemeinschaftstanz 29. 152.
Genealogen 93.
„Genosse" des Sehers 86. 88.
Gerechtigkeit 184. 203f. 247. 252.
Geruchswahrnehmung, -halluzination 51.
Geschlechter, adlige s. Adel.
—kult 161.
—namen 207. 210.
—sunterschied 41.
—verfassung 170. 193.
—liche Differenzierung der Gottheit 141.
—sgöttin 141. 160,
Geschmackswahrnehmung, -halluzination 38. 51.
Gesetzgebung Moses 112.
Gesetzmäßigkeit der Naturerscheinungen 2.
Gesicht s. Vision.
Gesichtswahrnehmung, -halluzination 37f. 51f. 73. 154.
Gestirnkult 165. 261. 263.
Gewitter 36. 48.
Glaube 228. 240. 248. 250—252. 325.
Götterspeise 247.
Göttlichkeit des Religionsstifters 107f.
Götzen, arabische 90. 102—105.
Gog 421. 433.
Gott, als Urheber der Begeisterung 147f., s. Enthusiasmus, Gottesrede.
— der Götter 263.
— und Dämon 24. 100.
—esbegriff s. Persönlicher Gottesbegriff.
—esbilder s. Idole.
—eserscheinung 54. 64. 84. 109. 126. 267. 300. 305. 313f. 318. 370. 441. 452.
—esmann s. Pneumatiker.
—esname 68.
—esrede aus Profetenmund 26. 94. 99. 148. 196. 214. 245. 256. 303. 318. 338. 356. 359. 363. 447f.
—esstab s. Zauberstab.
—urteil 69. 90. 116.
—vorstellung, semitische 314.
—losen, Vernichtung der 352.
Grausamkeit 148f. 180. 204. 218. 295f. 303. 308. 314.
Großstädter 223f. 256. 276. 401.
Gruß 90.

Haar sträubt sich 14.
—opfer 144.
Halbschlaf 39f. 51. 57. 126.
Halluzination 20f. 28. 35—45. 49f. 73f. 82. 85. 126. 146f. 154. 198. 275. 298.
„Hand" Jahwes 24f. 29f. 31. 38. 40. 47. 66. 71. 244. 301f. 304. 310.

Hand „unter die Hüften" legen 90.
—auflegung 90.
Handel 170. 224. 334.
—lungen, ekstatische s. Symbolische Handlungen.
—pauke s. Tamburin.
—schwingen 68. 155.
Harfe 11.
Hauch 79.
Hausbau 171. 185. 203. 224. 234. 247. 249. 256. 280. 334. 443.
Haut Moses 108.
Heiden 216.
—orakel 91. 360. 362. 365—368. 380. 395f. 405. 418f. 422. 444f.
—tum, arabisches 85. 93.
Heidnische Umgebung 311. 349.
Heiliger Mann 155. 158.
—keit 218. 226. 248.
—tum, Schlafen im s. Inkubation.
Heilkunst s. Heilzauber
—quelle 106.
—sprofeten, -sprofetie 93. 156. 178. 199. 251f. 257. 273. 279. 287—291. 293. 299. 307. 310. 360. 363f. 368. 404f. 420—422. 429. 439f. 457—459.
—ung durch Suggestion 68f.
—zauber 116. 131f. 155. 167. 182. 225. 244.
Hekate 378.
Held 88. 111. 161.
Hellenistisches 152. 254. 460.
Hellsehen 70ff. 124.
Herakles 8. 132. 144f. 377.
Herr der Herren 263.
—lichkeit Jahwes 42. 48. 108. 300. 353. 410.
Heros 111.
Herzklopfen 5.
—lähmung 5. 13.
Heulen 7 s. Totenklage.
Heuschrecken 195. 197. 348—350. 354. 430—433. 457.
Hexenschlaf 19. 70.
Hierodulen 144. 160. 426f.
Himmel, öffnet sich 72.
—fahrt s. Entrückung.
—sgott 262.
—skönigin 293.
—sleiter 55.
Himmelsozean 47. 195.
Hinfallen 15f. 26f. 38. 43. 48. 63. 300. 305.
Hinktanz 9. 116. 132.
Hirtenleben 190. 194. 247.
Hochmut 249.
Höhenkult 143f. 161. 165. 208. 216. 222. 258. 261. 270f. 279. 285. 415. 420. 434.
Höhle 185.
Hoherpriester 335f. 338. 344. 423.
— Rat s. Synedrium.
Honig 171. 288.
Hubal 94. 105.
Humanitätsideal 203f. 221.
Hund 376—378.
Hunger 52.
Hüpfen s. Springen.
Hurerei s. Unzucht.
Hyakinthos 141.
Hylas 141.
Hyperästhesie 60.
Hypnose 19. 22. 29. 31. 50. 58ff.
Hypnotisieren, experimentelles 58. 60.

Ialemos 141.
Ich, göttliches, in der Profetenrede s. Gottesrede aus Profetenmund
„Ich", zweites 57.
Ichbewußtsein 70.
Ischtar 85. 139, s. Astarte
Idealismus 322.
Idole 105. 161. 164. 180. 216f. 219. 236.. 248. 263.
—, menschengestaltige 161.
Illusion 20f. 28. 49f. 81. 126. 147. 149. 154.
Individualismus 187. 216. 252. 297. 309. 312. 331. 345. 352. 399. 414f.
Inkubation 64. 102. 105. 118. 122, s. Samuel.
Inseln 321f. 386.
Inspiration 30—32. 93. 100. 107—110. 150f. 256. 276. 294f. 297f. 318. 338.
Isis 131.
Islam 12. 85f. 130. 153.

Jachin und Bo'as 162.
Jahresfeste 103f.
Jahwä-nissi 92. 112. 116.
Jahwe als Beherrscher der Natur 183f. 199.
Jahwe als Spender der Fruchtbarkeit 200. 216.
— der Heere 180. 185. 245.
—s Gestalt 83. 109.
Jauchzen 7. 131.
„jenem Tage, an" 457.
„jenen Tagen, in" 457.
Judenkolonie 299. 305. 316. 322. 452.
Jungfraunsohn 104.

Kalb, goldenes s. Stier.
Kāhinsprüche, arabische 95ff.
Kamel 93.
Kamosch 162.
Kampf, Fluchsprüche vor dem 91f.
— mit der Gottheit 115. 132.
Kana'an, Ansässigkeit in 159f.
Kanon 358. 452.
Kastration s. Eunuchen.
Kēnān 435.
Kerub 309.
Kinderopfer 106. 261. 415f. 420. 440.
Klagefeste 141.
—psalmen 396—399.
Klassengegensätze 170. 173. 193. 221. 334. 350. 352.
Kleidung, bunte 12.
— Kult- 146. 174.
— der Profeten s. Profetentracht.
Kleinviehzüchter 190.
Klug 82.
Knecht Jahwes 320. 327ff. 373.
—e Jahwes 353.
König, Königtum 90. 169f. 206. 211. 220f. 311.
— u. Profet 183. 228. 291.
Körpermerkmale 81.
—temperatur 50.
Kontakt, Zauberischer 90. 120.
Kontemplation 325.
Konzentration des Bewußtseins s. Aufmerksamkeit.
Kora 377.
Korybanten 11.
Kōs 255.
Koze 103.
Krämpfe 14. 27. 63. 130.
Krankheit 25. 110. 155f.
Kriechtiere 376. 379.

Kriegsgott 185.
—tänze 10.
—wesen 236. 248. 260. 264. 429. 439.
Kristallwahrsagung 64.
Kronos 134.
Küstenländer s. Inseln.
Kult, Polemik gegen den 193. 202—204. 216. 218f. 247. 258. 277. 325. 434.
—lied 7.
—personal s. Priester.
—stätte 92. 107.
—usreligion 314. 325. 341. 345f. 349. 351. 353. 355f.
Kunstdichtung 150f. 246. 265.
Kuzaḥ 103.

Lade Jahwes 10. 113f. 117. 122. 159. 166f. 335.
Lähmungserscheinungen 6. 14. 60. 69f. 301f. 305, siehe Blindheit, Stummheit, Herzlähmung, Starrheit, Atmung.
Lärm 7f. 12.
Laie 166. 187.
Lallen 6.
Landpriester 298.
—volk (עם הארץ) 335. 354. 356. 412.
Launen der Gottheit 187.
Lebensideal 187.
Leberschau 81.
Lehnwörter im Semitischen 142.
Leichenverbrennung 204.
Leiden Israels 327. 331f.
Leiden, unschuldiges 332.
Leidenschaft 148. 196. 214. 217f. 275. 296. 303. 308. 313f.
Lendenschurz 237.
Levi, Leviten, levitische Priester 94. 109. 113—115. 117. 166ff. 185. 335. 347. 351f. 385. 423. 453.
Licht 41.
—empfindungen, -quelle 41ff.
—erscheinungen, grelle 41f.
Liebe Jahwes 214. 217f. 296. 353.
—slied 233. 363.
Linos 141.
Logik 204. 215. 222. 258. 313.
Lokalkult 203f. 209. 216. 258. 262. 285. 296. 335. 349. 400. 403.
Losen, Losorakel 105. 117. 122. 126. 304.
Lüge 297.
—nprofeten 32. 69. 139. 156. 288. 294. 357. 412. 416.
Lustgräber 113.
—- und Unlustgefühle 52.
Luxus 193. 203. 224. 234. 236. 247. 249. 361.
Lyriker 269. 320.

Märchen, Märchenhaftes 122. 195, s. Mythenmärchen.
Magier 378f.
Mahlzeiten, gemeinsame 153.
Maisir-Spiel 105.
Makkabäerzeit 347. 358. 451. 454.
Maleficium taciturnitatis s. Hexenschlaf.
Malsteine 161. 174. 208. 219. 428.
Mangel an Besinnung u. Urteil im Traum 55.
Mangel an Sinnesreizen 39f.
Mantel der Profeten 145.
Mantik 10. 22. 79ff. 147ff.
Marduk 79.
Martyrien 14. 17. 19. 33. 35. 37. 69f. 263.
Masseba s. Malsteine.
Massensuggestionen 62.
—weissagungen 22.
Maulbeeren 190.
Maus 259. 376. 378f.
Mazzenbacken 112.
Medizinmann 155.
Melkarth 142. 144. 164. 174ff. 180. 202.
Menschenopfer 378. 420.
Mesgid 160.
Messias 229. 338. 341f. 344—348. 350. 362—364. 395. 420. 423. 425. 436. 439. 449f.
Metöken 166. 168. 171. 205. 268. 423.
Milch u. Honig 171. 228f. 247.
Milde 184.
Militärkolonien 452.
Milkom 162.
Mimik der Gesichtsmuskeln 7.
Mischehen 349.
Mission 330f.
Mitgefühl fehlt der Profetenrede 148.
Mithraskult 158.
Mode 261.
Mönche 152.
Mondgöttin 376f.
Monotheismus 184. 186. 204. 215. 246—248. 258. 262. 294f. 323—325. 330. 344. 351f.
Moral 184. 203f., s. auch Unmoral.
Morgenstern 104.
Musik 8f. 11. 131. 136. 143f. 146. 182. 193. 197. 204. 356.
Muskelerschlaffung 13. 15. 50.
—spannung 5. 13.
Muttergöttin 11.
Mystik 23. 130.
Mythenmärchen 111. 119.
Mythisches 53. 94.

Nachahmung s. Ansteckung.
—, literarische 45.
Nachtgesicht 13f. 55. 82ff. 119. 123f. 126. 339. 341. 343.
Nachtwandeln 57f.
Nacktheit 9. 12. 144.
Nächtliche Stimmen s. Stimmen, übernatürliche.
Name Jahwes 108.
—n, symbolische s. Symbolische Namen.
Narkotika 11. 36. 146 s. Rausch.
Nasiräer 122.
Nationalgefühl 226. 251. 258.
Nationalreligion 184. 187. 250—252. 257.
Naturdämonen 85.
—erscheinungen 194.
—erscheinungen, Gesetzmäßigkeit der 2.
— —, mythisch gedeutet 36.
—göttin 141.
Nechuschtan 107. 117. 160. 165.
Nerven, s. Reizbarkeit, nervöse.

Neujahr 406.
Neumond 208. 219. 242.
Nomadentum 171. 185. 194. 216.
Norden 48. 75. 265. 270f. 274. 282f. 342. 386. 393. 395. 401—403. 431. 433.
Notlüge 269.

Öffentliche Rede 315. 318. 338.
Ohnmacht s. Bewußtlosigkeit.
Ohola 417.
Oholiba 417.
Ohrensausen 52.
Omen s. Vorzeichen.
Opfer, Opferfest 104. 107. 119. 122. 130. 132. 166f. 238. 242. 331. 335. 343. 345. 376.
—schau 81. 127. 140.
—tier 81.
Orakel, Orakelbefragung 80f. 92. 105. 115. 117. 151f. 156. 161. 178. 304.
—methoden 105—107. 118.
—instrumente 105. 117.
Organische Veränderungen, suggerierte 60. 68f.
Ortsnamen, palästin. 298, s. Register II C.
—verbände 152.
Ostraka von Samaria 161.

Papyrusboote 223.
— Golénischeff 133.
Paradies, Eingehen ins 72,
Paredros, weibliche 160.
Partikularismus 315. 345f. 352f.
Passah 111. 116. 132.
Pathos der Rede 148. 196. 230. 267.
Patriarchen von Tiberias 347.
Pektiden 132.
Pelzmantel s. Fellmantel.
Persönlicher Gottesbegriff 217.
Pest 170.
Pfähle 161.
Pfeilorakel 81. 105.
Pfingstfest 21.
Pflaster 68. 155.
Ph. s. F.
Plagen 194. 197. 200. 232. 234. 247. 413. 420.
Pneumatiker 25. 122. 127.
Politik 219f. 238. 241. 248. 253. 297—299.
Polydämonismus 160f.
Polytheismus 186.
Posthypnotische Zustände 65.
Predigt 150.
Priapus 164.
Priester 90. 100ff. 109. 114. 136. 143f. 162—168. 181. 183. 192. 196. 199. 203. 208. 211—213. 221. 238. 244. 281f. 287. 298. 306f. 335—337. 341. 347. 349f. 355. 385. 432.
—, ägyptische 131. 144.
—geschlecht 103. 105. 107. 114. 118. 123. 143. 268.
—in 103.
—klassen 127. 131.
—kleidung 122. 144 s. Kleidung.
—traditionen, Kampf um die 168.
Primitive Religion 1. 7. 9. 11. 22. 24. 30. 79. 89. 100. 127f. 130. 146f. 344, s. Polydämonismus.
Prinz 261. 266.
—enerzieher 124.
Profeten, anonyme 148.
—, Profetentum 83. 93. 100. 108f. 119. 121. 123—125. 131. 153. 157f. 165. 181. 185ff. 196. 287. 315.
—biografien 237f. 240. 371f. 381. 386ff.
—genossenschaften 9f. 123. 152ff. 175. 183. 196f.
—literatur 150.
—partei 232. 253.
—roß s. Flügelpferd.
—schriften 199. 240. 253. 270f. 282f. 357. 372. 380. 404. 436f.
—schriften, Studium der 357. 371.
—schwärme 8. 10f. 17. 100. 143. 152.
—spruch, -rede 119. 150f. 276. 302—304. 357, s. Wahrsagerspruch.
—tracht 144ff. 185. 237.
—tum, illegitimes 356. 451.
Profetentum, vulgäres 13. 19. 64. 151. 157. 256. 294f. 342. 344ff. 355f.
—tum, weibliches 41. 121. 129. 226. 230. 244. 356. 412.
Profetie, Kennzeichen wahrer 288. 294f.
— schriftstellernde 315ff. 354f.
Profetische Voraussage 75. 288. 388.
Proletariat 170.
Prostitution s. Unzucht.
Provinzialverwaltung, sische 337. 348.
Prozession 10. 131. 356.
Psalmenliteratur 297. 363. 370. 375. 396—399. 429. 441—444.
Pulsschlag 50. 59.
Pupille, Verengung der 50.

Quelldämonen 117. 159.
Quellen 81. 102. 106f. 112. 115. 161.

Rabschake 261.
Räucheropfer 386.
Rachepsalmen 396—398.
Ramman 184.
Rasen, Raserei 6. 11f. 21. 31. 33. 61. 133. 137. 144. 157. 178. 276. 294. 302. 356f.
„Rat Gottes" 72.
Ratsversammlung, göttliche 45.
Rausch 11f. 24. 144.
Realität, Unterschiede der 54.
Rechtsprechung, Rechtsentscheidung 106. 109. 115f. 122. 165. 168. 193. 256. 299.
Rede, emphatische 93.
—n, ekstatisches, inspiriertes 7. 25f. 32. 38. 86. 88.
— im Schlaf 57. 98.
—, unartikuliertes 7.
Reflexbewegungen 33.
—handlungen 31.
Reflexion, ihr Einfluß auf die Beschreibung der Träume und Visionen 53. 64—66. 76. 231f. 270. 294f. 304.
Reformbestrebungen 162ff. 182. 185ff. 102. 203. 209. 258. 262.

Regenmacher 91. 155f.
—muhme 195.
Reichstempel 199.
—trennung 163. 165. 169. 192. 206. 213. 220.
Reich und Arm 171. 193. 203. 247.
Reinigung 109.
Reizbarkeit, nervöse 12. 40f. 60. 149. 154. 303. 313.
Rekabiter 203. 221. 247. 289. 391.
Religion, wahre 240. 248. 250.
Rennen 8. 24f. 29. 31. 182.
Reptilien 376.
Rest 226f. 251. 253. 435. 439. 446.
Rhabdomantie 81. 105.
Rhythmische Formen 86. 90. 92. 150f. 196. 393. 410. 412ff.
Ri'ām 105.
Rind 171. 190.
Röcke für Aschera 160.
Rückkehr aus dem Exil 336f.
— zur alten Sitte 173.
Rundtanz 10. 146.

Sabazios 11.
Sabbat 208. 219. 235. 374. 374. 415f.
Sängerinnen 92.
Sagenbearbeiter 185.
Saitenspiel 11. 29. 31. 40. 149. 152. 233. 305.
Sakkut 435.
Satrap 334. 343. 348.
Schätze im Heiligtum 102. 107.
Schafgöttin 146.
Schai' al-qaum 172.
Schallempfindungen, laute 44.
Schamanen 41. 130.
Scharlatane 134.
Schauspiele 149. 304. 308.
Schema, literarisches 458.
Schilfmeer 108f. 111.
Schläfen, gestutzte 144.
Schlaf 9. 50ff.
—losigkeit 50.
Schlange, eherne 107. 110. 112. 116f. 160. 165. 258.
—, Meer- 200f.
—n 117.
—beschwörer 82. 152.
Schlangendämonen 36. 44. 106. 159. 223. 226. 251.
—stadt 107.
—stein 106. 161.
Schmähen 92.
Schmähverse 93.
Schmerz 4. 8.
Schmuck 208. 210. 219.
Schnee 224.
Schneiden als Zauber 80.
Schnitzbilder 217.
Schöpfer 199f. 323ff. 330. 366.
Schreck, Furcht 4f. 13f. 26ff 37. 53. 60.
—stimmen 37.
—vision 13ff. 37. 62.
Schreien 7f. 12. 146. 149f.
Schriftgelehrte 158. 358.
—ngeschlechter 152.
Schuhausziehen 116.
Schurz 145.
Schutzgebete 93.
—hülle Moses 108.
Schwärmerei 250. 253. 288. 337ff. 348.
Schwangerschaft 37.
Schwein 141. 144. 376f.
Schweiß 59.
Schwelle, Reiz-, Bewußtseins 28f. 51. 56.
Schwindelgefühl 8. 52. 59.
Schwur 90f. 290. 307.
Seehandel 170. 192.
Seele als Dämon 93f.
—nglaube s. Primitive Religion.
Segen 80. 89. 92f. 108.
Seher 49. 51. 83. 85. 118ff. 133. 143. 147. 152. 186. 197. 239. 244. 256.
Se'irim s. Bocksgeister.
Sekten 10. 172.
Selbstbewußtsein des Profetentums 182f.
—entmannung 19.
—verfluchung 91.
—verwundung 12f. 18f. 22. 62. 131. 136. 144. 146. 182. 356f.
Serapiskult 158.
Seßhaftigkeit 171. 190.
Sibyllen 41. 131.
Sibyllinische Bücher 460.
Siebzig Jahre 288. 339. 385.
Singen 8f. 12.
Sinneseindrücke im Schlaf 52.
Sinnesreize, gleichförmige 50. 60.
—täuschung s. Halluzination, Illusion.
—wahrnehmung, normale 45ff. 198.
Sintflut 330.
Sittliche Religion 185. 187f.
Sklavenhandel 171. 204. 256. 438.
—krieg 138.
Somnambulie 59. 64.
Sonne 41.
—nkult 379.
—rosse 262.
—wagen 262.
Sorge 13. 53.
Soziale Not 169f.
— Tugenden 184.
„Späher" 70f. 309. 317. 356. 407. 419.
Spannung, Affekt der 5. 60. 64.
Speichel 79.
Speisopfer 386.
Sperber 378.
Spitzmaus 378f.
Spottdichter 91.
—lied 91.
—verse 93.
Springen 8. 31, s. Rennen.
Staborakel s. Zauberstab.
Stammesreligion 172.
Stange 112. 116.
Starrheit 14.
Statthalter 334. 337. 341. 347, s. Satrap.
Steine, Steinidole 102—104. 159.
Steinigung 427.
Sterbende 90—94.
Sternhimmel 84.
Steuern 170. 260. 334.
Stier, -bild, -gott 146. 160. 162. 174. 213. 216f. 221.
Stille der Nacht 39. 83.
Stimmen, übernatürliche 14. 28. 39. 45. 48—51. 56. 83f. 105. 107. 109. 117. 122. 198. 244. 270. 300. 308. 311.
Stoffwechsel 50.
Stummheit 14. 27. 69. 301f. 305. 310. 409.
Sühnegeld 92.
—opfer 332.
Suffeten 368.
Suggestion 58ff.

Sukzession der Profeten 357.
Symbolische Handlungen 22. 26. 30f. 149. 156. 178. 187. 230. 237. 244. 256. 288. 293. 295. 301f. 304f. 307f. 313. 338. 388. 391—393. 408f. 412. 416. 425. 450f.
— Namen 30. 180. 210f. 226f. 232. 244. 252. 424—426.
Synagoge 158.
Synedrium 347.
Synkretismus 131. 263. 358.

Tag Jahwes 191. 197. 201. 234. 237. 247f. 267. 361. 365. 395. 430f. 433. 437. 456.
Takt, Rhythmus 8f. 11.
Tamburin 11. 121, s. Handpauke.
Tanz 7—10. 17. 22f. 25. 31. 61. 130f. 136f. 144. 146. 149. 152. 178. 182. 197. 356.
—ba'al 132.
Tastwahrnehmung, -halluzination 38. 51f.
Taube 93.
Taumel 4. 8. 182.
Tellus 377.
Tempel auf Zion 47. 72. 107. 117. 160. 191. 223. 225f. 231. 250. 253f. 258. 281. 289f. 292. 298. 305f. 313f. 325f. 330. 332. 335. 337. 340. 346. 349. 352—354. 360. 421. 433. 439.
—, himmlischer 47.
—bau 337ff. 343. 345. 349f. 385. 416. 423. 434. 453.
—geräte 162. 262. 336.
—knecht 122.
—musiker 11. 125. 144. 356.
—palast 162.
—profeten 337f. 340. 355.
—schlaf s. Inkubation.
—weihe 343.
—weihspruch Salomos 162.
Temperatursinn 51.
Terafim 428.
Teufel 69.
Theodizee 326ff. 331f.
Theofanie s. Gotteserscheinung.
Tiere, Begegnung mit ihnen 81. 126.
—, heilige 102.
—, unreine 376ff.
—kreisbilder 261.
—opfer 104.
Tötung der hebr. Knaben 111.
Tonsur 144f.
Totenbeschwörer 40. 44. 123. 161.
—beschwörung 65. 81. 127. 261.
—erweckung 155. 177.
—geist, -dämon 81f. 85. 127.
—klage, -lied 7. 201. 233. 244. 277. 281.
—kult 362.
Tradition, Priester- 118.
Tränen 5.
trance 61.
Trauer 144.
—kleid 237.
Trauerlied s. Totenklage.
Traum 17. 40. 50ff. 81f. 109. 126. 140. 154. 186. 339. 358. 447.
—, Zweifel an seiner Realität 54.
—deutung 25. 81. 83. 153.
—schilderung 56.
Triebbewegung, -handlung 6. 29f. 33, s. Ausdrucksbewegung.
Trinken in der Vision 38.
Tritojesaja 353.
Triumflied 91.
Tummim s. Urim u. Tummim.

Uadd 103.
Übelkeit 52.
Überreizung der Nerven s. Reizbarkeit, nervöse.
Universalismus s. Monotheismus.
Unmoral, Ungerechtigkeit 203f. 221. 234. 238. 247. 256f. 267. 272. 278. 297. 307. 313f. 334. 345. 401f. 404. 414. 420. 440.
Unreine Tiere 376ff.
Unreinheit 226. 249.
Unschuldserklärung 91.
Unsterblichkeitsglaube 73.
Unzucht 12. 103. 135. 141. 144. 164. 184. 193. 203f. 208—210. 216. 219. 238. 244. 256. 259f. 265. 271f. 278. 296. 400—402. 404. 413. 424. 427. 430.
Urim u. Tummim 105. 115. 117. 167. 335.
'Uzzā 102f. 105.

Vater als Titel 158.
—landsliebe 251. 278.
Vaticinium ex eventu 365.
Vegetationskulte, -feste 22. 141.
—tänze 10.
Venus 104.
Veränderung der Persönlichkeit s. Verwandlung der P.
Verbalsuggestion 60.
Verbrennungsstrafe 287. 299. 426.
Vereinigung Judas und Efraims 311.
— mit der Gottheit 22ff. 30. 146. 295.
Vereinsbildung s. Profetengenossenschaft.
Vergeltungslehre 297. 307. 312. 331. 414.
Vergottung 23f. 183.
Verhüllen des Gesichtes 145.
Vermenschlichung der Gottesvorstellung 297.
Verrückheit s. Wahnsinn.
Verschnittene s. Eunuchen.
Verse, dämonische 99f.
Verwandlung der Persönlichkeit 55f. 70. 100. 146f.
Viehzucht 171.
Vision 1. 13—15. 17. 26ff. 37. 41—44. 47. 63. 69. 83f. 91. 109. 179. 195. 197. 226. 231. 244. 256. 265. 270f. 275. 283. 300f. 305—308. 310f. 313. 318. 339. 356—358. 360. 390f. 400f. 407f. 410ff. 421. 434. 436. 441. 447.
—, Schilderung der 303f.
—sschemata 45.
Vögel 85.
Vogelschau 81. 127. 140.
Volksreligion, -gott 160. 199. 222. 248. s. Nationalreligion.
Vollmond 377.

Vorstellungsablauf gehemmt 16. 21. 26.
Vortrag 150.
Vorwärtsbewegung 8.
Vorzeichen 30. 80. 106. 126f. 140. 186. 227—230. 232. 244. 304. 308.

Wahnsinn 20—22. 25. 31. 50. 136. 138. 147. 157. 179. 214. 276. 294.
Wahnvorstellungen 4.
Wahrsagedämon, -geist 24. 82. 86. 100.
—sager, -sagung 24. 80ff. 93. 101. 130. 132f. 136. 147. 152. 186. 208. 236. 244. 256. 261.
—sagerin 82. 88. 120f. s. Totenbeschwörerin; Profetentum, weibliches.
—sagesprüche 86ff.
—, arabische 94ff.
Wallfahrtsfeste 103f. 116.
Weideland 224.
Weihe des Profeten 226. 270.
Weihrauch 167. 386.
Wein 11f. 36f. 172. 185. 193. 203. 221. 256f. 334. 350. 354. 363, s. Rausch.
—bau 190.
—lesefeste 12.
Weisheit 460.
—sagungsbeweis 327.
—sagungsliteratur, ägyptische 130f. 459.
Welteroberer 259.
—gericht 363. 368. 370. 375. 395. 437. 444.
—gott 186. 200. 246. 296. 315. 352.
Wetterprofeten 93, s. Regenmacher.
Wiederherstellung des Volkes 310. 312. 395f. 439.
Wiederholung von Worten 150.
Wildschwein 376.
Willenshandlungen 29ff.
—leistungen, außerordentliche 31. 33.
Willkür 29ff.
Wirklichkeit 2. 54.
—ssinn, Mangel an 323.
Wirksamkeit, öffentliche, der Profeten 151f.
Wolke 108.
—ndeutung 127.
Wolkensäule 109. 113f.
Wort Jahwes 150. 245f. 380. 410. 412ff.
—zauber 79. 89. 154.
Wucher 171. 193. 224.
Würfel, Orakel- 81.
Wüste, Aufenthalt Israels in der 112. 185. 296.
—ngott 159. 180.
Wunder 108f. 154f. 177. 182. 228. 244 s. Zauber.
— und Zauber 155.
—bares Wissen 122.
—gebet 89. 91.
—heilungen 60. 68.

Zahlenberechnungen 75.
zār 131f.
Zauber 68. 79ff. 184. 225. 236. 348, 260f. 351f. 337. 412.
—, symbolischer 79. 90.
—er, -priester 89. 91. 101. 110. 117f. 130. 155.
—glaube s. Primitive Religion.
—handlungen 79ff. 89f. 155. 197.
—kult s. Primitive Religion.
—mantel 145. 155.
—methoden 182.
—schrift, -zettel 80.
—speisen 80.
—spruch, -wort 89ff. 93. 120.
—sprüche, arabische 94f.
—stab 80f. 108—110. 117. 155. 182.
—trank, -wasser 32. 80. 90.
Zebaot s. Jahwe der Heere, Geisterheer.
Zeichen s. Vorzeichen.
—deutung 80. 323.
Zelt, Orakel- 117.
—bewohner 171.
Zersägung 263.
Zeugenverhör 115.
Zeus 378.
— Olympios 262.
Ziegenhirt 190.
„Zion" 360f. 434. 446.
Zither 11.
Zittern 14. 27. 37. 43. 318.
Zölibat 152.
Zünfte s. Berufsgenossenschaften.
Zukunft, Schauen der 73f. 147. 196f. 275.
Zungenreden 21. 33ff. 134. 149.
Zwangsreden 31f. 196, s. Zungenreden.
—vorstellung, -gefühl 30. 245. 275. 303.
Zweikampf 88.
Zwillingsgeburt 106.

B. Personenregister.

Aaron, Aaroniden 26. 108. 166—168.
Abraham 36. 84. 114. 126. 326.
ʿAbd al-muṭṭalib 86. 107.
Abu Bekr 14.
— Sufiān 94.
Achikam b. Safan 269. 282. 292.
ʿĀdat 103.
Adonja 124.
Agag 180.
Ahab 17. 29. 31. 62. 153. 156f. 164. 169f. 174—180. 183. 192. 441.
Ahab b. Kolaja 287. 299.
Ahas 154. 157. 227—230. 251. 255. 361. 365.
Ahasja 164. 175. 179f.
Ahia 123—125. 148.
Al-ġaiṭala 85. 88.
ʿAlḳama b. Ṣafuān 88.
Amasja 125. 164. 191f. 199. 225.
Amasis 337.
Amenopis 459.
Amos 26. 32. 46f. 74. 125. 148. 154. 165. 184. 186. 189ff. 210. 213f. 222f. 226. 233. 242ff. 250. 252. 254. 256. 262. 270. 324.
Amr b. ʿĀmir 96f.
ʿAnani 347.
Ananias 69.
Apries 308. 414.
Aristobul II. 91.
Asa 125. 160. 163—165. 192. 206.
ʿAsarja, König von Juda 164. 192. 225. 231. 361. 424.
—, Offizier 293.
ʿAtalja 162. 164. 174f. 180. 192. 202.

Balak 32. 91. 118. 120.
Barak 91. 120f.
Baruch 150. 269. 275. 281—283. 287—289. 292f. 297. 316. 386ff. 404.

Baruch, der Apokalyptiker 71 f.
Baʿscha 163. 206.
Batscheba 124.
Beʾerī 207.
Belaʿ ben beʿor 119.
Benhadad 73. 154. 163. 169.
Bidkar 174.
Bileam 32. 90—93. 118—120. 128.
Bocchoris 258. 459.
Boghazköi 378.
Busi 298.

Ch s. auch Ḥ.
Chamuṭal 415.
Chanameel 269.
Chanani 125.
Chananja, Profet 75. 149. 269. 288. 294 f. 299. 387 f.
Cheber 173.
Chofni 459.
Chubaib b. ʿAdī 94.
Chur 459.
Cyrus 321. 329. 336. 339. 343. 348. 373. 385.

Daniel 13—16. 27. 37. 41 f. 44. 49. 63. 72. 358. 413.
Darius I. 337. 343. 348. 378.
— II. 348. 449.
Datan u. Abiram 168.
David, Davididen 10. 106. 123. 161 f. 165 f. 169 f. 173. 190. 192. 223. 251. 300. 316. 330. 336. 339. 342. 344. 346—348. 370. 395. 420. 428. 436. 451.
Debora 41. 91 f. 120 f. 126. 173.
Diblaim 210.
Domitian 348.
Dschelaleddin Rumi 23.
Dscherir 85.
Dschuḥaim b. aṣ-Ṣalt 40.

Ebjatar 263 f.
Eithobalos s. Etbaʿal.
Eleasar, Priester 108. 166.
— ben Schafan 282. 287.
Eli, ʿEliden 39. 83 f. 122. 166. 268.
Elia 20. 29. 31. 39. 42. 48. 72 f. 84. 123. 125. 129. 145. 148. 153 f. 157. 165. 175 f. 177. 179—185. 244. 453.
Eliʿeser 167.
Elifas 13.
Elisa 11. 40. 42. 50. 64 f. 71. 73. 76. 89. 123. 129. 144 f. 148 f. 151—154. 156. 175—185. 191. 216.
Elischāmāʿ 283.
Elissa v. Tyrus 133.
Eljakim 367.
Esra 333. 347. 351. 356 f. 453.
—, der Apokalyptiker 13. 15. 32. 56.
Etbaʿal 174. 179.
Eunus 138.
Ewilmerodach 336.

Gaumata 337. 340.
Gechasi 71. 182.
Gedalja 282. 292 f. 334.
Gemarja b. Safan 282 f. 287.
Gerschon 166 f.
Gideon 126.
Gomer 426 ff.

Ḥ s. auch Ch.
Habbakuk 71. 148. 356.
Haggai 148. 315. 332 ff. 344 f. 349 f. 355. 434.
Hakkos 336.
Hammurabi 139.
Hanna 122.
Hanno 255.
Hasael 73. 154. 169. 177. 179. 184.
Ḥasan u. Ḥusain 131.
Ḥattusch ben Schekanja 347.
Heliodor (2. Makk. 3) 42.
Heliodor, der Romanschriftsteller 8. 10. 132.
Heliogabal 377.
Heman 125.
Henoch 15. 43. 52. 63. 72.
Herodes 103.
Hesekiel 7. 14 f. 25—27. 30 f. 40—42. 44. 47. 64. 69. 71. 75 f. 144. 148. 151 f. 295. 298 ff. 315. 322. 386. 394.
Hieronymus, Kirchenvater 104 f.
— v. Kardia 172.
Hilarion 104.
Hilkia 165. 268.
Hillel 347.
Hind bint ʿUtba 11. 121.
Hiob 413.
Hiskia 117. 164 f. 238. 240 f. 255. 258. 261. 266. 281. 372. 424. 446.
Hofra 308. 414.
Hosea Profet 21. 26. 41. 148. 180. 205 ff. 233. 243—245. 247. 252. 256. 275. 296. 313. 400.
— König von Israel 212. 235.
Hulda 41. 125. 148.
Ḥusain 131.
Ḥyrkan I. 353.
— II. 91.
Hystanes 343.

ʿIddo 338.
ʿImmanuel 30. 228—230. 247. 252. 362.
Imrulḳais 99. 105.
ʿIra 166.
Isaak 89. 92.
Isebel 151. 156. 162. 164. 174. 177. 180. 182. 192.
Ismael ben Netanja 292.

Jaasanja 411.
Jabin 120.
Jachasiel 148.
Jafet 141.
Jakob 84. 92. 94. 132. 218. 326.
Jehojadaʿ 387.
Jechonja 285—288. 291. 299 f. 307. 336. 390. 404. 414 f.
Jeʿdo 125.
Jedutun 125.
Jehoram 169. 175.
Jehu, König 157. 169. 171. 173—177. 179 f. 210—212.
— b. Chanani, Profet 125. 165.
Jerachmeel 254.
Jeremia 7. 16 f. 21. 25 f. 32. 37. 41. 45 f. 47. 64. 75. 125. 144. 148—150. 154 f. 157. 161 f. 165. 172. 205. 207. 215. 253 f. 264. 268 ff. 298. 313 f. 316. 357. 374. 430 f. 456.
Jerobeam II. 156. 178. 191. 210 f. 366. 424. 450.
Jesaja 26. 30 f. 35. 41. 44. 47. 64. 74 f. 125. 148. 154. 157. 223 ff. 254. 256 f. 260. 263. 270. 275. 302. 313. 324 f. 429 f. 456.
Jesajas Martyrium 17. 19. 69 f. 263.
Jesus 37. 42. 72. 228 f. 347.

Joahas 191. 280. 289. 298. 300. 307. 404. 414 f.
Joas 164. 180. 191 f. 225.
Jochanan b. Sakkai 358.
—, Offizier 292 f.
Joel 354. 457.
Johannes der Täufer 145.
Jojadaʿ 164. 180.
Jojakim, Hoherpriester 338.
—, König 269. 280 f. 283. 287. 298. 387. 389 f. 403 f. 414. 443.
Jona 145. 156. 178. 199. 437.
Jonadab b. Rekab 171—173. 176. 179.
Jonatan b. Gerschon 114.
Joram 162. 164. 169. 175 f. 180.
Josafat 160. 163 f. 169 f. 183.
Josef 52 f. 55. 113 f. 126.
Josia 160. 165. 262. 266. 278 — 280. 298. 306. 390. 403. 414. 446.
Josua b. Nun 89. 113 f. 148.
—, Hoherpriester 53. 335. 340—342. 345. 449.
Jotam, Sohn Jerubbaʿals 170.
Jotam, König 90. 164. 192. 225. 255.
Judi 283.

Kambyses 337.
Konjahu s. Jechonja.
Korach 168.
Kosbanos 255.
Kosnatanos 255.
Kostobaros 103.
Krösus 321.
Kyaxares 385.

Levi s. Sachregister.
Lokmān 118.

Maacha 164.
Maherschalalchaschbaz 230.
Maimonides 379.
Maleachi 349.
Maʾmūr al-ḥāriṯī 95.
Manetho 459.
Mardochai 42.
Mattan 174. 180.
Mattanja, s. Zedekia, König.
Menahem 207. 211—213. 424. 450.
Menander 174. 179.
Meremot b. Uria 336.
Merodach-Baladan 238. 372.
Meschaʿ 169. 175. 178.
Micha von Moräschet 26. 125. 148. 253 ff. 264. 281.
— b. Jimla 32. 154. 157. 175—179.
—, Efraimit 166.
Michaja 282 f.
Michal 10.
Mirjam 41. 110. 126. 129. 168.
Mose 26. 36 f. 39. 42. 80. 83. 92. 101. 106 ff. 126. 129. 148. 157. 166—168. 185. 229. 375. 453. 459.
Muhammed 14. 37. 39 f. 50. 52. 55. 72. 84. 90—93. 98. 119. 130.
Muschi 114.

Naʿaman 71. 154. 182 f.
Nabal 190.
Nabi-Schamasch 139.
Nabopolassar 385.
Nabot 175—177. 179.
Nahum 148. 259. 264—266. 370.
Natan 123—126. 148. 165.
Nebukadnezar 76. 282. 285. 287. 289. 295. 298. 307—309. 336. 414. 418.
Necho 263. 279 f. 299.
Nechuschta, Mutter Jechonjas 286.
Nehemia 90. 333 f. 342. 348 f. 351. 355. 423. 453.
Nimrod 459.
Noʿadja 41. 356.
Noah 92. 141. 413.

ʿObadja (Profet) 434.
—, Wesir 175.
ʿOded 125.
ʿOmar 87.
ʿOmri, ʿOmriden 142. 157. 163. 169. 173. 175. 179 f. 202. 441.
Onias 91.
ʿOtniel 114.
Ovid 151.

Padi 238.
Paschchur 282. 287. 387. 459.
Paulus 14. 33. 38. 45. 49. 65. 69.
Pekach 211—213. 227. 232.
Pekachja 211. 213.
Pelatja 76. 411.
Perseus 111.
Philo v. Byblos 134.
Pianchi 258.
Pinchas 459.
Psammetich I. 263—265. 268. 271. 279. 401.
— II. 299.
— III. 337.
Pseudepiphanius 264.
Ptolemäer 450. 454 f.
Ptolemäus IV. 42.
Putiel 459.
Pythagoras 181.

Rahel 269. 291. 404.
Ramses III. 162.
Rebekka 92. 229.
Rehabeam 165. 169 f. 176.
Resin 212 f. 227 f.
Rut 347.

Sacharja, Profet 53. 55—57. 74. 89. 144. 315. 332 ff. 344—346. 349 f. 434.
—, König 210. 450.
— b. Jehojadaʿ 148.
Ṣadok 124. 166. 192. 269. 335.
Safan, Schreiber 165.
Salama b. ʿAmr 94.
Salmaj 103.
Salmanassar II. 169.
— IV. 212. 235.
Salomo 124. 161 f. 169 f. 173. 192. 269. 375. 436 f.
Samuel 9. 39. 41. 44. 83 f. 121—123. 125 f. 129. 143. 148. 153. 157. 170. 180 f. 244.
Sanballat 349.
Sanherib 225. 238. 240. 253. 258 f. 372. 376. 379. 438.
Sara 326.
Sargon v. Agade 111.
— von Assyrien 139. 225. 235 f. 285. 371.
Saṭīḥ 97 f.
Saul 9—11. 40. 44. 121—123. 143. 152 f. 157. 161. 165. 206.
Schabaka 258.
Schabataka 259.
Schallum von Israel 211. 450.
— von Juda 280. 403.
Scheʾarjaschub 226. 230. 251 f.

Schebnā 367.
Schelemja 287.
Schema'ja, Profet 125. 148. 165.
—, der Nechelamite 157. 287. 299. 387 f.
—, Gegner Nehemias 355 f.
Schen'assar 336.
Scheschbassar 334—336.
Schiḳḳ, der Kāhin 97 f.
Schoschenk I. 169.
Sefanja, Profet 148. 266—268.
— b. Ma'aseja 287. 299. 387.
Seleuziden 363. 365. 444. 452. 454 f.
Sem 141.
Seraja 287 f. 390.
Serubbabel 53. 74. 334. 337 f. 340—342. 344. 347. 385. 416. 434. 447. 449. 453.
Sethos 259. 379.
Seti III. 379.
Sippora 167.
Sirach 441. 453 f.
Sisera 120.
Snefru 459.
Stephanus 17. 37.
Surāḳa 85.

Tabrimmon 163.
Taharka s. Tirhaka.
Tanutamon 259.
Tiglatpileser III. 202. 210. 212 f. 225. 227. 235. 247. 362.
Tirhaka 259. 371.
Tobia, Feind Nehemias 349.
Trajan 348.

Uḥeiha b. al-Dschulāḥ 127.
Uria b. Schema'ja 281.
Uschtanni 343.
'Ussia s. 'Asarja.
Utnapischtim 73.

Vespasian 348.

Wen-amon 24. 133. 147.

Zacharias 147. 69.
Zakir von Hamat 126.
Zarīfat al-chair 95 ff.
Zedekia, König 157. 269. 286—290. 292. 307. 336. 388—391. 413 f.
Zedekia, der Profet 22. 26. 30. 62. 146. 148 f. 178. 287. 299.
Zekar-ba'al 133.

C. Geografisches Register.

(Ortschaften, Länder, Völker u. dergl.)

'Abarim 286.
'Abarnahara 334.
Abel-mechola 181.
Abrettene 376.
Adam 206. 221.
'Aditen 118.
Adma 206.
'Adullam 123. 438.
'Aschtarot 135.
Äthiopier s. Kuschiten.
Ägypten 24. 82. 111 f. 114. 130—133, 144. 157 f. 169 f. 212 f. 222. 225. 235. 237 f. 246. 249. 251. 255. 258 f. 261. 263. 268. 271. 273. 278—280. 282. 289. 293. 295. 298 f. 307—309. 312. 316. 321 f. 333. 353. 366. 373. 375—379. 386. 388. 391. 400 f. 408. 415. 417 f. 429. 433. 450. 458—460.
Afrika 130—132. 459.
Aila 118.
'ain schems 191.
'Akor 206.
al-ḳūsch 264.
'Amalek 90 f. 110. 112. 114. 116 f. 130.
Amathus (Zypern) 135.
'Ammoniter 293 f. 386. 391. 416. 418. 445.
Amoriter s. Emoriter.
'anāta 205.
'Anatot 205—207. 268 f. 276. 289. 291. 294. 269. 400. 404.
Aphaka 135.
Araber. Arabien 36. 41. 49. 51. 79. 81 f. 84 ff. 92. 94 ff. 105. 126 f. 129 f. 144. 159. 216. 259. 376. 382. 437.
Arabia Petraea s. Sinaihalbinsel.
'Arad 114.
Aramäer 169. 175. 178. 184. 191. 201. 212. 227. 229. 232. 234. 244. 246. 251 f.
'Ar moab 119.
Arnon 119.
Arpad 210.
Asaditen 99.
Asdod 225. 236. 238. 255. 264. 271. 386. 391. 401.
Askalon 135. 264. 267. 278. 280. 386. 391.
assuān 316. 321 f.
Assyrer, Assyrien 139 f. 165. 169. 191. 202. 212 f. 221 f. 225. 231. 235—237. 246—248. 253. 255. 258—261. 268. 271. 316. 361—365. 370 f. 373. 401. 417. 429. 439. 441. 445 f.
Assyrien = Syrien 132. 365. 454.
atāwne 146.
Äthribis 379.
'Azeḳa 290.
'Azmavet 205.

Baal-pe'or 206. 218.
Babylonier, Babylonien 13. 28. 48. 53. 71. 75. 82. 127. 139 f. 238. 271. 279. 282. 284—293. 299 f. 308 f. 317 f. 321 f. 326 f. 332. 336 f. 345 f. 365. 367 f. 373. 375. 380. 385. 403. 414—417. 431. 442—444. 457.
banū sahm 85. 88.
Barkäer 377.
Basan 203. 223. 237. 246. 286. 373. 440.
bedr 14. 37. 90 f.
Beerot 205. 207.
Beerseba 92. 106. 115. 123. 160. 180. 191. 193. 202—204.
Beirut 132.
Beker 207.
belḳā 119.
Benjamin 120—122. 205—207. 269. 277. 291. 337.
bēsān 181.
bēt dschibrīn 264.
Bet-eked 171.
Betel 32. 47. 84. 120. 159. 162. 181. 193. 196. 198 f. 202—205. 211 f. 233. 436.
bēt-kād 171.
Betlehem 161. 166. 170. 190. 293.

bēt rīmā 122.
Bet-schemesch 191.
Bokim 120.
Böotien 378.
Busiris 131.
buss 105.
Buto 378. 459.
Buz 386.
Byblos 24. 133—135. 147f. 375.

Chaldäer s. Babylonier.
Charoschet haggojim 120.
Chaṣor 120.
chirbet ʿabde 101.
— dschulēdschil 181.
— ḥarrāṯe 120.
— merāsch 254.
— teḳūʿa 189.
Chiwwiter 223. 251.
Chormā 114.
Chuzaʿa 92.
Corbridge (Northumberland) 135.
Cypern s. Zypern.

Damaskus 163f. 169f. 182. 202. 212. 225. 227f. 230. 232. 235. 362. 366. 435.
Dan 114. 123. 162. 166. 274.
Daphne 264. 272. 293.
Daulia 378.
Debir 114.
Dedan, Dedaniter 367. 386. 391.
Delos 135.
dēr el-ḳalʿa 132.
dscheba‘ 205.
dschildschīlīā 181.
ḏū ḳarad 94.

ed-dāmije 206.
ed-dschīb 205,
Edom, Edomiter 82. 101. 103. 114. 118f. 169. 189. 191. 235. 254f. 299. 333. 367. 370. 386. 391. 405. 418. 420. 433. 435. 437.
Efraim 120—122. 213. 229. 244. 246. 249. 252. 274.
ʿEkron 183. 238. 255. 267. 286. 391.
el-ʿaḳaba 146.
ʿElam 367. 380. 386.
Elat 192. 225. 373.
el-bīre 205.
el-bukeiʿa 223.
el-chalaṣa 101.
Elephantine 160. 316. 347f. 366. 374.
Eleutheropolis 254. 264.
el-ḥāritīje 120.
Elim 102. 113.
Elis 146.
Elkosch 264. 441.
el-ʿölā 103.
Elteke 226. 240. 255.
Elusa 101. 103f.
Emoriter 223. 251.
ʿEndor 40. 44. 123. 161.
er-rām 205.
Erythrae 145.
eṣ-ṣafā 114.
eṣ-sbeiṭa 114.
eṣ-ṣufēi 114.
Eufrat 231.

Filister 122. 141. 143. 191. 201. 223. 234. 237. 251. 255. 264. 267f. 365. 380. 386. 401. 418. 433. 435. 445f. 480.

Gad 123. 125f. 148. 160.
Gades 144.
Galiläa 264.
Garizim 90.
Gat 191. 225. 236. 238. 254f. 435f.
—-hachefer 178.
Gaza 235. 255. 267. 280. 386. 391.
Gebaʿ 163. 205f.
Germanen 105.
Gezer 80. 90.
Gibʿat haʾelohim 143.
Gibea 205f.
Gibeon 205. 223. 239. 288. 292. 299.
Gilead 141. 177. 206. 211. 221. 440.
Gilgal 175. 180f. 193. 202—206.
Gomorra 223. 242.
Griechen 1. 188. 253. 377f. 442.

ḥadas 95.
Ḥadramaut 105.
Ḥamat 126. 225. 235. 436.
Ḥarran, Ḥarranier 146f. 377f.
Haussa-Stämme 132.
Hebron 170. 190. 224. 333. 459.
Hethiter 141f.
Hierapolis 135f.
ḥizmā 205.
Horeb 39. 48. 101. 103. 109. 154. 180. 185, s. auch Sinai.
Hudailiten 99. 105.

Ialysos 376.
Inder, Indisches 130. 377.
Indogermanisches 142.
Issachar 120f. 181.

Jaʿbeṣ 152.
Jemen 96. 105.
Jericho 163. 181. 205. 287. 292.
Jesreel 31. 100. 206. 211. 425.
Jesreelebene 170f. 173.
Jibleʿam 211.
Jordan 142. 205f. 287.

Kadesch 101. 104. 112—115. 166.
Kaftor 201.
Kain, Keniter 90. 114. 116. 171. 173. 254.
Kaleb, Kalibbiter 114. 254. 333. 453.
Kalnä 436.
Kanaʿan, Kanaʿanisierung 129. 141. 143. 159ff. 168ff. 171—173. 184f. 192. 208.
Kanaʿanäer = Kaufmann 170. 208.
Karer 131.
Karkar 169.
Karkemisch 282. 299. 364.
Karmel 9. 12. 17. 19f. 31. 39. 132. 175. 179. 181—183. 185. 201.
Karnaim 191.
Karthager 378.
Kastabos 376.
Kebar, Kanal 48. 298—300. 305.
Kedar 367.
Kefira 205.
kefīre 205.
Keniter s. Kain.
Kerit 185.
Kidrontal 164.
Kirjat-jeʿarim 205. 281.
Kischonebene 120.
Kleinasien, Kleinasiatisches 12. 23. 41. 130f. 135. 139—142. 146. 263 321. 376f. 379.
Komana 376.
Kreta 146. 376. 378.

Kuraischiten 40.
Kuschiten, Äthiopier 201. 223. 237. 246. 249. 251. 258f. 263. 268. 291. 316. 322. 377. 445f.
Kynopolis 378.

Laisch 166.
Lakisch 290.
Levi s. Sachregister.
Libanon 223. 237. 246. 286. 373. 375. 414.
Libna 169.
Libyen 263. 377.
Lissabon 348.
Lodabar 191.

Mabug 135.
machmās 205.
Machzūm 92.
Madḥig 95.
Makedonier 378.
Makir 120.
Malaiisches 130.
Mamre 108.
Manasse 165. 253. 261—263. 306.
Ma'on 190.
Mara 102. 106. 110. 113. 117.
Marescha 254.
Ma'rib 96.
Massa 112. 115f. 167.
Medeba 169.
Meder, Medien 263. 279. 282. 316f. 365. 367. 386. 431. 457.
medīnet hābū 162.
Megiddo 279f. 298.
Mekka, Mekkaner 11. 39. 86. 90. 102. 105—107. 116. 130.
Memfis 222. 258f. 263f. 272. 379.
Meriba 112. 115f. 167.
Merom 120.
mērūn 120.
Mesopotamien 142. 316.
Michmas 205.
Midian 101. 112f. 118.
Mispa 163. 206. 292f. 334.
Mitani 141f.
Moab, Moabiter 113. 118. 163. 169. 175. 178. 235. 255. 299. 365. 386. 391. 418. 445.
Moräschet 254f. 281.
Mosul 264.
Muzdalifa 103.
Myoshormos 379.
Mysien 376.

Nabatäer 12. 101. 103. 172.
Nachla 103.
Naftali 120.
Nagrān s. Nedschrān.
nakb es-safā 114.
Nebo 185.
Nedschrān 41. 103.
Ninive 259f. 264—266. 268. 385. 441. 446.
Nippur 298. 300.
Nordsyrien 135.
Nubier s. Kuschiten.

Oaditai 118.
Oboda 101.
Ölberg 452.
Orontes 280.
Ostjordanland 156. 163. 169. 178. 191. 202.
Oxyrynchos 378.

Palmyra 172.
Paran 112.
Pelusion 321.
Penuel 132.
Perasim 223. 239.
Perser, Persien 82. 130f. 263. 334. 336f. 339f. 342. 345. 348. 378. 421. 423. 444.
Pessinus 376.
Petra 101. 104.
Ph. s. F.
Phönike, Phöniker 23f. 35. 82. 132. 134. 142. 146. 162. 169f. 179. 184. 240. 309. 376. 378. 450.
Phoinikon 101ff. 104. 106. 146.
Phryger 11.
Pisga 110.

Rabbat-'Ammon 308. 416.
Rafia 235. 237. 255.
Rama 9. 120. 122. 163. 181. 205f. 291.
Ramataim 122.
Ramat-Gilead 169.
Refaimebene 223.
Rekabiter 12. 171—173. 185. 187.
rentīs 122.
Rhodos 376.
Ribla 280. 287. 292.
Rogel 160f.
Römer 377.
Ruben 114.

Saba 322.
Sabier 376—378.
Sais 258. 263.
Salztal 191.
Samaria 153. 160f. 163. 165. 169. 174f. 180f. 185. 193. 198. 206. 211f. 222. 225—228. 230. 233. 235. 290. 308. 311. 335. 355. 361f. 364. 371. 375. 404. 413. 417. 435f. 438f.
Samothrake 378.
Sarazenen 103f. 376.
Sarepta 184.
schēch sa'd 191.
Schittim 206.
Ṣebo im 206.
Ṣefat 114.
Ṣe'ir 112. 367.
Semiten, Charakter der 129f. 313. 318f.
— der Wüste 11f. 24. 129f. 140. 142. 147. 159. 459.
— Syriens 23.
Sichem 90. 159. 206. 221. 335.
Sidon 135. 254. 299. 367. 386. 391. 418f. 433.
Silo 39. 41. 83. 113. 121—124. 159. 166. 181. 269. 281. 335.
Siloah 223. 251.
Simeon 94. 114. 116.
Sinai 33. 42. 110. 112. 159. 194, s. Horeb.
—, Zug Israels zum 112f.
—halbinsel 101. 112.
—kloster 101f. 104. 130.
Sizilien 378.
Skythen 75. 105. 265. 269. 271. 273. 277f. 282f. 400—404. 446.
Sodom 223. 242. 311. 413.
ṣlēbī 146.
Spartaner 378.
Sudan 132.
Ṣuf 121.
suḳām, Tal 102.
Sumerisch 141.
Syene 316. 321f.
Syrien, Syrer 13. 23. 25. 132ff. 142. 376, vgl. Assyrien.
Syrische Göttin 8. 10. 12f. 17. 136—138.
— Kulte 12.
— Priester 8. 13.

Tab'era 110. 113. 117.
Ṭabāla 102f. 105.

Tabor 120. 206.
Ṭāʾif 102.
Tamīm 95.
Tanis 459.
Tappuach 211.
Tarschischschiffe 373.
Tekoʿa 189. 223.
Tel-Abib 68. 298f. 301.
tell el-fūl 205.
tell el-ḥammi 181.
tell en-naṣbe 206.
tell eṣ-ṣāfije 191. 254.
Tema 367.
Teman 386. 391.
Theben 259. 263f. 441.
Thrakien 146.
Timna 240.
Timnat Cheres 114.
Tischbe 177.
Totes Meer 114. 172. 189. 194. 205f.
Troas 379.
ṭūr 101. 113.
Tyrus, Tyrier 8. 132f. 135. 174ff. 238. 299. 309. 334. 367f. 386. 391. 418f. 433. 435.
Tyrischer Baʿal 174ff.

Ụādi el-milḥ 191.
ụādi fāra 392.
ụaddsch, Tal 102.
ụhud 94. 121.
ʿUṣ 386. 391.

Zebulun 120.
Zemzem 86f. 107.
Zerach 189.
Zulu 37.
Zypern 377.

D. Register der besprochenen fremdsprachigen Wörter.

1. Hebräisches u. a.

אדרת שער 145.
אוב 81. 127.
אות 304.
אדים 321.
איש אלהים 127. 155.
אל שדי 108.
(sab.) אלאלת 160.
אלהים, האלהים 127. 160.
(phön.) אלם 160.
(phön.) אלנים 160.
בדד 147.
בל 370.
במה 142. 143.
בן נביא 153. 196.
בני הנביאים 153.
בעל 159.
בעלת 160.
(phön.) בעל מרקד 132.
בקבק 392.
גזז 364.
גן ערן 433.
חגה 85.
חור־חו 7.
חלוחש 333.
חלולים 7.
pi. הלל 7.
הללו־יה 7.
זולל 397.
זית 142.
זעם 363.
חבל 152.
חובר חבר 82. 127.
חוזה 125. 152. 197. 239. 244.
חזון 83. 123. 126.
חזחן 83. 126.
חזיון לילה 83.
(aram.) חזן 126.
חכם 82.
חכם חרשים 82.
חלום 126.
חרוץ 142.
ידעונים 82. 127.
יין 142.
יסר 369.
כל־חזה 333.
כשף 82.
(syr.) etp. כשף 13.
כתב אשורי 454.
כתים 442.
לבונה 386.
לחקה 152.
(min.) לוא 103.
לוי 103. 117.
לוחן 117.
לחש 127. 152.
לקח 73.
לשכה 142. 143.
מפח 304.
מועד חצר 441.
מורה 127.
מחזה 126.
מכשף 82.
מנחה 386.
מנחש 82. 127.
מענן 79. 127.
מענה אלהים 256.
מעיה 142.
מפלצת 164.
מראה 83. 126.
משא 357. 365. 444. 450.
משל 91. 304.
נאם 93.

נְאֻם 26. 37. 356. 357. 365. 430.
נבא 139.
ni. נבא 256. 356.
hitp. נבא 20. 21.
נביא 123—130. 139. 140. 155. 196. 256. 271. 338.
נביאה 129.
נוד 142. 152.
hi. נטף 32. 150. 256.
נס 112.
נסס 363.
(aram.) נסיס 363.
נשיא 336.
סגנים 334.
סוד 357.
סוף 433.
סכן 367. 373.
(aram.) עדדן 126.
עין משפט 115.
עלמה 229. 230.
עם הארץ 412.
עני 450.
עשתרת 141. 142.
פחה 334.
פלגש 142.
hitp. פלל 13.
פסח 132.
פשר 83.
פתר 83.
צפצף 85.
קוסם 82. 120.
קטרת 386.
קסמים 120.
קָרָב 452.
קש 264.
רואה 125.
שבר 83.
שגע 93. 130. 140.
שוב שבות 437.
שחד 142.
שיר 92.
שמועה 245.
שמץ 85.
שק 237.
שרים 334.
שרף 44. 117. 223. 245.
תורה 117. 338. 360. 386.
תושיה 369.
תל 298.
תרף 450.
תרפים 450.
תרשתא 334.

2. Arabisches u. a.

pass. اتى 84.
إلاة 127.
تابع 82. 86. 127.
تصوّف 140.
حرام 102.
حاز 85. 126.
حكيم 82.
حماء 102.
راى 85. 126.
زمزم 93.
سجح 93. 130.
شاعر 82. 92. 130.
شقّ 88.
شيطان 86.
صاحب 82. 86—88. 127.
عرّاف 82.
قايف 93.
قيس 264.
كاهن 82. 84. 87. 92. 93. 127. 130.
كاهنة 88. 95. 121.
كهانة 86.
نأم 93.
نبأ 139. 140.
نغم 93.
نفث 85.
نمّ 93.
هتف 85.
هجاء 93.
(pers.) يزدان 160.

3. Assyrisches u. a.

ašāru 141.
āšipu 127.
bārū 127.
ḫambaḳūḳu 444.
karibu 139.
leḳū 37.
MAḪ (sumer.) 140.
maḫḫu 140.
munambū 140.
nabū 139.
šangū 140.
til-abūbi 298.

III. Autorenregister.

Alt, A., 206.

Babelon 455.
Ball 167.
von Baudissin, Graf Wolf, 135. 141. 264.
Baumann, E., 206.
Bechtel, F., 142.
Beer, G., 70. 459.
Begrich 420.
Benzinger, I., 185.
Bertholet, A., 167. 408. 409. 413—416. 431.
Bickell 357.
Bousset, W., 421.
Brandt, W., 264.
Brockelmann, C., 128. 141. 142.
Brugsch 131. 158.
Budde, K., 20. 123. 124. 153. 260. 262. 316. 317. 321. 374. 375. 415.
Buhl, F., 140. 152. 273.
Bunsen 322.
Burckhardt 146.

Cheyne, T. K., 219. 321.
Chwolsohn 376—379.
Clermont-Ganneau 12.
Condamin 198.
Cornill, K. H., 207. 215. 274. 280. 286. 289. 290. 301. 381. 385. 387. 388. 389. 392—395. 400. 401. 436. 437.
Cumont 158.

De Goeje 132.
De Lagarde, P., 141. 142.
Dillmann, A., 375.
Duhm, B., 65. 234. 245. 253. 273. 274. 276. 277. 280. 286. 289. 290. 320. 321. 357. 369. 371. 381. 382. 388. 393—396. 398. 400. 401. 402. 405. 406. 431. 436. 439. 441. 447. 450.

Erbt, W., 289. 386—388. 390. 391.
Erman, A., 24. 131. 133. 144.
Euting, J., 103.
Ewald, H., 118. 322.

Fick 142.
Frobenius, L., 132.

Gaillard 378.
Giesebrecht 274. 277. 386. 388. 397.
Goldziher, I., 85. 93. 100. 101. 127.
Golénischeff 24. 133.
Graetz 190.
Graf, K. H., 388.
Greßmann, H., 162. 185. 190. 195. 209. 210. 215. 229. 421. 425. 431. 436.
Gunkel, H., 184. 185. 431. 436.
Guthe, H., 28. 115. 190. 205. 210. 212. 333. 442.

Haupt, P., 140.
Hepding, H., 11.
Herrmann, J., 301. 406. 409. 412. 418. 420. 421.
Hitzig 228. 230. 388. 397.
Hölscher, G., 161. 181. 191. 211. 254.
Hölscher, U., 162.
Hoffmann, G., 93. 135. 140. 141. 152.
Holzinger 119.
Hommel 103. 339.

Jacob, G., 101. 145. 146.
Jaeger 339.
Jahn 301, 409. 420.
Jastrow, M., 85. 127. 450.
Jensen, P., 139. 140. 376.
Jeremias, A., 410.

Kahle, P., 132.
Kautzsch, E., 230.
Keller, O., 378.
Kimchi 427.
Kittel, R., 321. 375.
Klostermann, A., 153. 160.
Knobel, A., 46.
König, E., 140.
Kraetzschmar 167. 298. 406. 416.
von Kremer, A., 101.
Kuenen, A., 46.

Ledrain, E., 132.
Lehmann, A., 51.
Lehmann-Haupt 264.
Lidzbarski, M., 12.
Littmann, E., 12. 172.
Lortet 378.
von Luschan, F., 142.

Mantegazza, P., 4.
Marti, K., 149. 190. 206. 209. 215. 217. 221. 260. 321. 322. 366. 428. 435. 440. 441. 445. 449. 453.
Meinhold 230.
Meyer, E., 103. 112. 115. 116. 124. 130. 141. 142. 160. 166. 167. 190. 205. 207. 223. 254. 347. 458. 459.
Mordtmann 103.
Müller, D. H., 103. 417.
Musil 146.

Niese, B., 455.
Nöldeke 132. 141. 363.
Nowack 206.

Oort 190.
Otto 131.

Palmer 114.
Peiser, J., 139.
Pöbel 141.
Prellwitz 142.
Procksch, O., 115. 167. 213.

Ranke 24. 130. 133. 458.
Raschi 230.
Renan 132.
Robest 146.
Robertson-Smith 81. 102. 106. 146. 268. 376.
Robinson, E., 189. 205.
Rohde, E., 11. 23. 146. 147.
Rothstein, W., 385. 394. 396. 408. 410. 414. 420. 447.
Rückert, F., 23.

Schneider, H., 140.
Schürer, E., 158. 455.
Schultz 230.
Schwally 124. 396.
Sellin, E., 339. 381. 431. 436.
Smend, R., 206. 396.
Snouck-Hurgronje 130. 132.
Stade, B., 141. 145. 164. 388. 396. 440.
Staerk 364.
Steuernagel 167. 361. 381. 382. 389. 395. 396. 397. 406. 421. 425. 426.
Studer 230.

Thiersch, H., 254.
Tiele 139. 143.
Tristram 190.
Trumbull 115.
Tylor 36.

Vatke 396.
Vollers 132.

Wellhausen, J., 49. 79. 81. 99. 101. 112. 119. 124. 145. 167. 206. 215. 216. 217. 218. 424.
Wiedemann, A., 131.
Wilcken 130. 459.
Winckler. H., 217. 227.

Zimmern, H., 73. 127. 139. 140. 141.

Druckfehlerverzeichnis.

S. 28 Z. 10: l. Hen. statt Hes.
„ 31 „ 30: l. 18 statt 28.
„ 38 „ 36: l. 36 statt 31.
„ 63 „ 41: l. überlieferten statt unbewußten.
„ 92 „ 34: l. 3_{14-19} statt 3_{14-29}.
„ 142 „ 23: vor vgl. schalte ein: pīlägeš.
„ 155 „ 5: l. $18_{42\,ff.}$ statt $19_{42\,ff.}$
„ 162 „ 2f.: l. babylonisch-ägyptischen Mischstile.
„ 195 „ 42: l. Regentrude.

Von Professor Dr. **Gustav Hölscher**

erschienen ferner im Verlage von J. C. Hinrichs in Leipzig:

Der Sadduzäismus. Eine kritische Untersuchung zur späteren jüdischen Religionsgeschichte. (IV, 116 S.) gr. 8°. 1906. M. 2.80

Die Geschichte der Juden in Palästina seit dem Jahre 70 n. Chr. Eine Skizze. (Schriften des Institutum Delitzschianum zu Leipzig. 2. Heft.) (64 S.) 8°. 1909. M. 1.50

Zur israelitischen Religionsgeschichte

Curtiss, Sam. Ives: **Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients.** Forschungen und Funde aus Syrien und Palästina. Deutsche Ausgabe. Mit Vorwort von W. W. Grafen Baudissin. (XXX, 378 S. m. 57 Abb. u. 2 Karten.) gr. 8°. 1903. M. 9—; geb. M. 10—

Erbt, Wilhelm: **Die Hebräer.** Kanaan im Zeitalter der hebräischen Wanderung und hebräischer Staatengründungen. (IV, 236 S.) 8°. 1906. M. 5—; geb. M. 6—

Gemoll, Martin: **Grundsteine zur Geschichte Israels.** Alttestamentliche Studien. (VIII, 480 S. mit 2 farbigen Karten.) gr. 8°. 1911. M. 12—; geb. M. 13—

— **Israeliten und Hyksos.** Der historische Kern der Sage vom Aufenthalte Israels in Ägypten. (VI, 208 S.) gr. 8° 1913. M. 6—; geb. M. 7—

Hehn, Johannes: **Die biblische und die babylonische Gottesidee.** Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altoriental. Religionsgeschichte. Mit 11 Abb. (XII, 436 S.) 8°. 1913. M. 9—; geb. M. 10—

— **Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament.** Eine religionsgeschichtliche Studie. (Leipziger semitist. Studien II, 5.) (III, 132 S.) gr. 8°. 1907. M. 4—

Herrmann, Johannes: **Die Idee der Sühne im Alten Testament.** Eine Untersuchung über Gebrauch und Bedeutung des Worts kipper. (VIII, 112 S.) 8°. 1905. M. 3.50; geb. M. 4.50

Kleinert, Paul: **Die Profeten Israels in sozialer Beziehung.** (V, 168 S.) 8°. 1905. M. 3.50; geb. M. 4.50

König, Eduard: **Der Offenbarungsbegriff des Alten Testaments.** Zwei Bände. (V, 212 u. IV, 410 S.) 8°. 1882. M. 15—

Levy, Ludwig: **Das Buch Qoheleth.** Ein Beitrag zur Geschichte des Sadduzäismus. Kritisch untersucht, übersetzt und erklärt. (IV, 152 S.) 8°. 1912. M. 4.50; geb. M. 5.50

Procksch, Otto: **Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Überlieferung bei den vorexilischen Propheten.** (VIII, 176 S.) 8°. 1902. M. 5.50; geb. M. 6.50

— **Das nordhebräische Sagenbuch: die Elohimquelle.** Übersetzt u. untersucht. (VI, 394 S.). 8°. 1906. M. 12—; geb. M. 13—

Schürer, Emil: **Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi.** 3 Bände. gr. 8°.

I. Einleitung und politische Geschichte. 3. u. 4. Aufl. (IX, 781 S.) 1901. M. 18—; geb. M. 20.25
II. Die inneren Zustände. 4. Aufl. (VII, 680 S.) 1907. „ 14—; „ „ 16.25
III. Das Judentum in der Zerstreuung u. die jüdische Literatur. 4. Aufl. (VII, 719 S.) 1909. M. 15—; geb. M. 17.25
Register zu Bd. I—III. 4. Aufl. (117 S.) 1911. „ 3—; „ „ 4—
Band I—III mit Register: „ 50—; „ „ 57.75

Torge, Paul: **Seelenglaube und Unsterblichkeitshoffnung im Alten Testament.** (VIII, 256 S.) 8°. 1909. M. 5—; geb. M. 6—

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament

In der Reihenfolge des Erscheinens liegen vor:

Kittel, Rudolf: **Studien zur hebräischen Archäologie und Religionsgeschichte.** (XII, 242 S. mit 44 Abb.) 1908. [Heft 1] M. 6.50; geb. M. 7.50.

Herrmann, Johannes: **Ezechielstudien.** (IV, 148 S.) 1908. [Heft 2] M. 4 —; geb. M. 5 —

Rothstein, J. W.: **Juden und Samaritaner.** Die grundlegende Scheidung von Judentum und Heidentum. Eine kritische Studie zum Buche Haggai u. zur jüd. Geschichte im ersten nachexil. Jahrh. (II, 82 S.) 1908. [Heft 3] M. 2 —; geb. M. 3 —

Löhr, Max: **Die Stellung des Weibes zu Jahwe-Religion und Jahwe-Kult.** (IV, 54 S.) 1908. [Heft 4] M. 1.80; geb. M. 2.60

Puukko, A. F.: **Das Deuteronomium.** Eine literarkrit. Untersuchung. (VIII, 303 S.) 1910. [Heft 5] M. 6 —; geb. M. 7 —

Alt, Albrecht: **Israel und Ägypten.** Die polit. Beziehungen der Könige von Israel und Juda zu den Pharaonen. Nach den Quellen untersucht. (IV, 104 S.) 1909. [Heft 6] M. 2.40; geb. M. 3.40

Procksch, Otto: **Studien zur Geschichte der Septuaginta: Die Propheten.** (III, 136 S.) 1910. [Heft 7] M. 4 —; geb. M. 5 —

Rothstein, J. W.: **Die Nachtgesichte des Sacharja.** Studien zur Sacharjaprophetie und zur jüd. Geschichte im ersten nachexil. Jahrhundert. (IV, 219 S.) 1910. [Heft 8] M. 6 —; geb. M. 7 —

Böhl, F. M. Th.: **Kanaanäer und Hebräer.** Untersuchungen zur Vorgeschichte des Volkstums u. der Religion Israels auf dem Boden Kanaans. (VIII, 118 S.) 1911. [Heft 9] M. 3.20; geb. M. 4.20

Klamroth, Erich: **Die jüdischen Exulanten in Babylonien.** (V, 107 S.) 1912. [Heft 10] M. 2.80; geb. M. 3.80

Richter, Georg: **Erläuterungen zu dunkeln Stellen im Buche Hiob.** (IV, 82 S.) 1912. [Heft 11] M. 2.80; geb. M. 3.80

Bacher, Wilhelm: **Die Proömien der alten jüdischen Homilie.** Beitrag zur Geschichte der jüd. Schriftauslegung und Homiletik. (III, 126 S.) 1913. [Heft 12] M. 4 —; geb. M. 5 —

Alttestamentliche Studien, Rudolf Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht. (IV, 264 S.) 1913. [Heft 13] M. 8 —; geb. M. 9 —

Staerk, Willy: **Die Ebed-Jahwe-Lieder in Jesaja 40ff.** Ein Beitrag zur Deuterojesaja-Kritik. (III, 142 S.) 1913. [Heft 14] M. 4.50; geb. M. 5.50

Kahle, Paul: **Masoreten des Ostens.** Die ältesten punktierten Handschriften des A. T. und der Targume, hrsg. und untersucht. Mit Handschriftenfaksimiles auf 16 Lichtdrucktafeln. (XXXI, 240 S.) 1913. [Heft 15] M. 12 —; geb. M. 13 —

Kittel, Gerhard: **Die Oden Salomos** — überarbeitet oder einheitlich? (IV, 180 S.) 1914. [Heft 16] M. 5 —; geb. M. 6 —

Druck von Gebauer-Schwetschke G. m. b. H., Halle (Saale).